



Bibelens aktualitet i undervisningen

Temadag ved Geert Hallbäcks afsked 25. maj 2012

Holst, Søren

Publication date:
2012

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):

Holst, S. (red.) (2012). *Bibelens aktualitet i undervisningen: Temadag ved Geert Hallbäcks afsked 25. maj 2012*. Det Teologiske Fakultet. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet Nr. 46
<http://www.teol.ku.dk/Forskning/publikationer/>



SØREN HOLST (red.)

Bibelens aktualitet i undervisningen

Temadag ved Geert Halbäck's afsked

SØREN HOLST (red.)

Bibelens aktualitet i undervisningen

Temadag ved Geert Hallbäcks afsked

Bibelens aktualitet i undervisningen

Bibelens aktualitet i undervisningen

Bibelens aktualitet i undervisningen

**Temadag ved Geert Hallbäcks afsked
25. maj 2012**

Center for studiet af Bibelens Brug
Afdeling for Bibelsk Eksegese
Københavns Universitet
2013

Bibelens aktualitet i undervisningen:
Temadag ved Geert Hallbäcks afsked 25. maj 2012
Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 46

© forfatterne

ISBN 978-87-91838-56-9 (trykt)
ISBN 978-87-91838-74-3 (pdf)

Udgivet af

Center for Studiet af Bibelens Brug
Afdeling for Bibelsk Eksegese
Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet
Købmagergade 44-46
DK-1150 Kbh. K

www.teol.ku.dk/abe/

Indhold

Forord	7
”Du skal grunde på den dag og nat” (Jos 1,8): Det Gamle Testaments mangel på aktualitet og så alligevel <i>Hans J. Lundager Jensen</i> <i>professor, dr.theol., Religionsvidenskab og Det Gamle Testamente, Aarhus Universitet</i>	11
Eksegesens aktuelle ubehag <i>Ole Davidsen</i> <i>lektor, dr.theol., Det Nye Testamente, Aarhus Universitet</i>	25
Alting har noget med alting at gøre <i>Søren Holst</i> <i>lektor, ph.d., Afdeling for Bibelsk Eksegese, KU</i>	35
Alene på en øde ø? Robinson Crusoe, sekulariseringsteoremet og bibelvidenskabens fremtid <i>Lars K. Bruun</i> <i>lektor, ph.d., Religionsvidenskab, KU</i>	49
Johannes’ Åbenbaring kap. 13: Dyret fra havet og dyret fra jorden. Overvejelser over tekstens aktualitet <i>Geert Hallbäck</i>	71

Forord: Kilroy og Geert Hallbäck

Lige meget hvor man kommer hen, fremgår det af graffitten på både klassiske monumenter og ydmyge, men funktionelle lokaliteter, at Kilroy allerede har været der. Denne halvmytologiske skikkelses evne til at komme først har ligefrem inspireret science fiction-forfatteren Isaac Asimov til en novelle, hvor det kommer for dagen, at Kilroys ustandselige ankomst før alle andre kun er mulig i kraft af tidsrejse – et fænomen, der jo i øvrigt er beslægtet med et af Geert Hallbäcks specialer, apokalyptikken.

Som almindelig, menig bibelforsker kan man imidlertid godt få på fornemmelsen, at der er en mere substantiel forbindelse mellem Geert og Kilroy. Lige meget hvor man kommer hen i eksegeseens uigennemtrængelige vildnis, viser det sig nemlig næsten uden undtagelse, at Geert allerede har været der. Som et bagatelagtigt eksempel kan nævnes, at da undertegnede skrev mit bidrag til dette lille hæfte, syntes jeg selv, det var ganske vittigt fundet på at betegne Bibelens rolle i nutiden med det parafraserende udtryk ”The Bible is out there”, og først bagefter gik det op for mig, at Geert allerede havde brugt vendingen i en overskrift i fagbladet *Religionslæreren* to år tidligere!

At komme en enkelt lidt yngre kollega i forkøbet er i sig selv ikke nok til at vække berettiget mistanke om, at Geert Hallbäck reelt er en hemmelig identitet, som dækker over den mystiske Kilroys aktiviteter i storbynattens mørke. Det kunne være et tilfælde. Men når Geert gentagne gange kommer hele eksegeseefaget i forkøbet, så begynder der at tegne sig et mønster, som vanskeligt kan rummes inden for, hvad der med rimelighed kan forstås som vilkårligt.

Ét er, at han og nogle få århusianere i 1970’erne på dansk grund nærmest egenhændigt stod for bibeleksegeseens transformation fra historie- til tekstfag – et paradigmeskift, som alle i dag anerkender som selvfølgeligt (selv om det fortsat falder nogle svært at huske det, når man konkret går til teksten), og som har haft kolossal betydning for den måde Bibelen læses på i Danmark. Revolutioner er det nu engang de yngres job at forestå.

Måske mere påfaldende er det, at han omkring årtusindskiftet satte bibelvidenskabeligt fokus på noget, der ind til da næsten konsekvent var blevet dømt ”uden for pensum” og henvist til de andre teologiske discipliner eller til humaniora, nemlig Bibelens fortolkningshistorie uden for eksegeseens eget lukkede rum. Midt i en tid, hvor vi alle skal bruge arbejdstimer uden ende på at søge ekstern finansiering til forskningscentre, oprettede Geert og nogle få andre entusiaster ”Center for Studiet af Bibelens Brug” uden at have fået en krone af nogen som helst. Centeret bestod fysisk set blot af et ringbind på Geerts kontor, men har siden afholdt en respektind-

gydende række af arrangementer, hvor Bibelens brug i kunst, skole, kirke, filosofi m.m. er blevet gransket. Og mens organisationen var gammeldags græsrodsagtig (og netop derfor effektiv), var indholdet så avantgarde som nogen Kilroy: Et tilsvarende eksegetisk fokus på virkningshistorie var netop da lige akkurat ved at dukke op i udlandet, hvor det har bredt sig siden.

Få år senere satte Geert igen en ny og – i hvert fald for nogle af os – uventet dagsorden for bibelvidenskaben: Det har alle dage været eksegesens kendingsmelodi, at Bibelen er fremmedartet, og at man ikke skal tro, man sådan lige genfinder sine egne problemer og idéer i den. Nu påpegede Geert, at vi kun er halvt færdige, når studenterne har lært dét. De skal også lære at håndtere Bibelens aktualitet. Han tog emnet op på et usædvanligt velbesøgt seminar, investerede selv et helt semesters undervisning i at af-søge emnet, og aflagde efterfølgende rapport i *TEOL-information*. Og da det viste sig, at helbredet tvang ham til at forlade embedet som lektor tidligere end kolleger og studenter havde håbet (også på dette punkt er Geert noget særligt i det akademiske miljø, hvor en pensionering ofte akkompagneres af et kollektivt lettelsens suk), besluttede han at højtideligholde sin afsked med en temadag om emnet, som han selv arrangerede. Oplægget til dagen var som følger:

Jeg er ret sikker på, at vi lærer vores studerende at forstå Bibelen i dens fremmedhed. De forstår, at Bibelen hører til i en fjern fortid med andre forudsætninger end vores. Og de lærer at håndtere denne fremmedhed. Til gengæld er jeg bange for, at vi svigter studenterne, når det drejer sig om Bibelens aktualitet. Men Bibelen er først og fremmest en aktuel størrelse i kulturen, i kirken, i skolen osv. Og det skal studenterne også kunne håndtere, når de kommer ud og får et arbejde. Men hvordan skal vi lære dem det? Det spørgsmål har optaget mig de sidste par år, uden at jeg har fundet et sikkert svar.

Hæftet her samler dagens bidrag, inkl. Geerts egen afskedsforelæsning, som også er trykt i *Dansk Teologisk Tidsskrift*. Hvor vi nærmere bestemt ender med at spille den bold hen, som Geert denne gang har givet op, har endnu til gode at vise sig. Det er dog allerede tydeligt, blandt andet i det regi, som fakultetets udbud af efteruddannelse for præster udgør, at Geert nok en gang har været først på det sted, hvor det bagefter viste sig, at vi alle sammen var på vej hen.

Skønt han ikke længere optræder på universitetets lønningsliste og i fagets lektionskatalog, arbejder Geert videre med udgivelsen af en dansk *Studiebibel*, og under alle omstændigheder kan de fleste af os fortsat blive klo- gere af de ting, han har udgivet de sidste 35 år. På trods af selv to gange at

have produceret en udførlig Geert Hallbäck-bibliografi (i artikelsamlingen *Hvad jeg skrev*, Anis 2008, og i festskriftet *Den store fortælling*, som Geert fik overrakt den dag, foredragene i dette hæfte blev holdt), er jeg formodentlig langt fra for sidste gang drejet omkring et hjørne i helt ukendt terræn i det kulturelle landskab, blot for at stå over for ordene ”Geert was here”!

Søren Holst

”Du skal grunde på den dag og nat” (Jos 1,8): Det Gamle Testaments mangel på aktualitet og så alligevel¹

Hans J. Lundager Jensen

Geert Hallbäcks udfordring: den fjerne fortid og Bibelens aktualitet

I sit oplæg til temadagen modstiller Geert Hallbäck den fjerne fortid, som den hidtidige undervisning i Bibelen (i teologiuddannelsen, eller teologiuddannelserne; forskellene mellem København og Aarhus er her ikke relevante) har fokuseret på, og Bibelens aktualitet i kulturen, i kirken, i skolen osv., som uddannelsen negligerer. Problemet accentueres kun af, at denne oversete dimension if. oplægget er den vigtigste: Bibelen er først og fremmest en aktuel størrelse.

Jeg anerkender relevansen af problemstillingen: Hvordan bør Bibelen gribes an i (teologi-)undervisningen? Hvilke dimensioner bør der fokuseres på? Al uddannelse forudsætter, eller bør forudsætte, at der træffes valg med hensyn til, hvad der inddrages, og hvad der falder uden for. Og det er sandt, at den hidtidige undervisning har lagt al vægt på Bibelens historiske tilblivelse inklusive dens originale sprog, dens teksthistorie, dens politiske, sociale, religiøse og litterære historie, og ikke interesseret sig synderligt for Bibelens brug i fx moderne kultur eller i nutidigt kirkeliv. Dette valg er traditionelt, og det er deri, at det gammeltestamentlige og det nytestamentlige fag i deres nuværende definitioner (og deres bemanding) henter deres begrundelse. Jeg anerkender også den principielle relevans for teologiuddannelsen af emnet Bibelen i forhold til aktuel kultur. Denne dimension (eller disse dimensioner) kan godt, mere eller mindre, indeholdes inden for en akademisk uddannelse, og de er indlysende relevante for teologifaget, inden for og uden for universitetet. Men så må man vel kunne kombinere fremmedheden med aktualiteten? Det vil jeg være skeptisk overfor, af grunde som vil fremgå nedenfor. Forudsætningen for det følgende, bør jeg nok præcisere allerede her, er, at Bibelfagenes andel af den samlede undervisningstid er og fortsat vil være begrænset. Diskussionen drejer sig altså ikke om, hvorvidt der meningsfuldt kan undervises i Bibelen i dens aktuelle dimensioner som en del af teologiuddannelsen, men alene om, hvorvidt denne dimension bør indgå i det obligatoriske curriculum.

Jeg er derimod ikke parat til at anerkende Geert Hallbäcks præmis for spørgsmålet: at der er fremmedhed og fjern fortid på denne ene side og ak-

¹ Gennemskrevet udgave af mit mundtlige oplæg til den faglige dag om Bibelen i undervisningen. Jeg bruger lejligheden til at supplere med en afslutning, der tager et tema op, der var annonceret i oplæggets titel, og som ingen den pågældende dag syntes at savne.

tuel størrelse i kulturen på den anden side. Ud fra en kritisk betragtning over denne opstilling vil jeg hævde, at den eksisterende, faglige forståelse fortsat er det bedste valg. Mit indlæg vil derfor være et forsøg på at legitimere den traditionelle eksegetiske fagforståelse. Det vil jeg gøre ved at hævde, at *religionshistorien* bør være Bibelfagenes – eller i hvert fald Gammel Testamente-fagets – rette domæne inden for fagets eller fagenes akademiske ramme. Også jeg kan i øvrigt se ironien ved at være blevet provokeret ud i en sådan faglig konservatisme af netop Geert Hallbäck, min ven og min strukturalistiske medkæmper imod overdreven eksegetisk såkaldt 'historisk-kritisk' traditionalisme igennem alle årene, og så netop på denne dag, hvor Geert Hallbäck inviterer os til at se fremad, mens vi samtidig ikke kan undgå også at se bagud, fordi dagen også markerer en for tidlig markering af en lang, produktiv og nybrydende indsats inden for Bibelvidenskaben.

Selektionens nødvendighed

Selv om spørgsmålet om, hvad der skal vælges til og fra i undervisningen i et emne, er principielt, er dets aktualitet for Bibelfagenes vedkommende accentueret af den teori- og metodemæssige eksplosion, som de har været udsat for de sidste ca. fyrre år. Indtil engang i 1970'erne kunne den såkaldt 'historisk-kritiske' tilgang med dens standard-komponenter: den 'lavere kritik' (filologi og tekstkritik), og den 'højere kritik' (litterær- eller kildekritik, formkritik, traditionskritik, redaktionskritik) betragte sig selv som ensbetydende med den *akademisk* relevante tilgang til Bibelen. Heri ligger, at der givetvis også dengang fandtes andre og muligvis mere aktuelt vedkommende tilgange til at læse og forstå Bibelen – filosofiske, litterære, homiletiske osv. – men at disse ikke kunne begrunde eksistensen af en særlig universitetsinstitution. De kunne dyrkes uden for universitetet eller delvis inden for, men i så tilfælde som dele af andre fagligheder og på disses betingelser, og måske frem for alt på det flygtige vilkår, som enkelte persons interesser udgør. Egentlig forskning, inklusive internationale netværk, varetagelse af biblioteker, forskeruddannelse osv. forudsætter institutioner. Med forskydningen af det faglige tyngdepunkt i Bibelvidenskaberne fra europæiske (i dette tilfælde: tysk-protestantiske) til amerikanske universiteter – en flytning der skete parallelt med al anden humaniora og samfundsvidenskab og måske med al videnskab slet og ret – skete der en massiv teori- og metode-udvidelse. De traditionelle 'kritikker' blev suppleret med, og så sig udfordret af, litterære, antropologisk-sociologiske og filosofiske dimensioner, hver med deres akademisk velbegrundede spørgehorisonter og

teoridannelser, hvoraf mange måtte forekomme traditionelt dannede teologiske eksegeter forvirrende eksotiske. Dermed blev det i princippet altid relevante spørgsmål om, hvad kernen i undervisningen i de akademiske Bibelfag bør være, påtrængende på en helt anderledes måde. Geert Hallbäcks spørgsmål og udfordring til denne faglige dag forudsætter denne ændring i det faglige, forskningsbestemte, felt, som han selv, i dets danske variant, har været en helt afgørende faktor for.

Nødvendigheden af *selektion* er som sagt principiel, men er blevet stadig mere pågående, ikke kun pga. denne særlige udvidelse af Bibelfagenes domæner, men også af den generelle akademiske eksplosion (det er blevet hævdet, mener jeg at huske, at der er produceret mere forskning det sidste tiår, end der blev frembragt fra Aristoteles og frem til år 2000; uanset om dette passer eller ej, er der en udvikling, anerkendt af alle, i retning af en aggressivt accentueret specialisering, og en overproduktion i forskningspublikationer, der kun kan indebære, at langt den største del af disse vil blive læst af meget få personer, eller ingen). Også i betragtning af, at undervisningen på universiteterne skal være forskningsbaseret, må der med hård hånd selekteres ud af den kakofoniske overflod, uanset hvad der så undervises i – uanset om modstillingen imellem den fjerne fortidighed og aktualiteten er den mest relevante eller ikke. De, der skal selektere, er de, der har ansvaret for uddannelsen, dvs. de personer, der indgår i kredsløbet mellem de enkelte undervisere, det faglige miljø disse danner sammen med deres kolleger, og den institutionelt ansvarlige, dvs. studienævnet.

En klassisk forlegenhedsløsning, hjemstøgt af den dårlige faglige samvitighed, der konstant tilsiger, at ‘de studerende bør da også vide noget om ...’, er at udvide det faglige felt og inddrage nyt stof. Da uddannelser stort set er et nulsumsspil (hvor de enkelte ‘fag’ og undervisningsforløb konkurrerer med hinanden om pladsen i de studerendes bevidstheder, og deres videns- og engagementsbegær) eller endog minussumsspil, hvor uddannelsesstiden nedsættes og etablerede curricula presses af mulighederne for praktik og tværfaglighed, kan udvidelser uden fraselektion af noget af det, der tidligere er blevet undervist i, kun ske ved at trække det hidtidige stof tyndere. Akkumulation af vidensstof indebærer, at det underviste stof tilegnes dårligere. Al tilegnelse forudsætter øvelse, gentagelse, redundans, og som ingen lærer at køre cykel eller spille klaver ved at få det demonstreret én gang, lærer ingen tekstanalyse eller Bibelens historiske kontekst ved at få det gennemgået i al hast, fordi der også er meget andet, der skal nås.

Det faglige miljø, som *skal* foretage den nødvendige selektion – som *skal* udvise ‘vilje til magt’ – bør til gengæld også gøre det klart for sig selv

og navnlig for de studerende, der modtager undervisningen, hvad der er selekteret til og fra, og hvorfor dette valg er foretaget. Det har i hvert fald tidligere ikke været almindeligt, at underviseren ved begyndelsen af et undervisningsforløb tydeligt og detaljeret deklarerer, fx med en punktopstilling, hvad læringsambitionen med forløbet egentlig er, altså med en håndfast præcisering der indløser studieordningernes nødvendigvis vagere formuleringer, og som på den måde også besvarer det evigt relevante (og berettigede) spørgsmål fra mange af de studerende om, hvad det egentlig er, det er meningen, at de skal lære. Endnu mere sjældent er det vist, at der også opstilles en liste over, hvad der meningsfuldt *kunne være* indgået i forløbet, men som er blevet valgt fra for at give plads og tid til det, som er blevet valgt til. Men i mange fag ville dette være relevant nok. Det ville vise, at underviseren, eller bedre: underviseren i sit faglige miljø, er bevidst om mulige, rimelige alternativer, og at hun eller han påtager sig ansvaret for, at disse er blevet valgt fra.

Den fjerne fortid og de evige betingelser

Jeg vil i det følgende anlægge en konservativ linje: Jeg vil anbefale, at Bibelfagene fortsat koncentrerer sig om det, der i oplægget til denne faglige dag hedder 'den fjerne fortid'. Mit udgangspunkt for min egen indstilling er, at modstillingen imellem den fjerne fortid og aktualiteten forekommer mig problematisk på flere måder.

Den første måde er, at Bibelens fortidighed ikke kun indebærer, at Bibelen er en fortidig tekstsamling, der står over for nutiden og en aktuel brug af Bibelen ind i denne nutidighed. Nutiden – moderniteten – er delvis konstitueret i Bibelens fortidighed; moderniteten er historisk blevet til ikke mindst igennem erkendelsen af Bibelens fortidighed. Lidt mindre voldsomt formuleret: I det forløb, der har ført moderniteten frem til der, hvor den er i dag, på godt og ondt, ligger også en omklassificering af Bibelen fra en altid relevant tekst med guddommelig autoritet til en tekstsamling fra en fjern fortid – en omklassificering som har været nok så smertefuld for mange, og som givetvis i submiljøer endnu ikke er ført til ende, men som ikke desto mindre er indtrådt i majoritetskulturen. Det er bl.a. på dette vilkår, at Bibelfagene har deres plads på universitetet, mens fx konfessionel Koraneksegesis ikke vil have det. Praktisk-folkeligt betyder dette, at Bibelens fortidighed er integreret i moderniteten. Efter min bedste overbevisning er denne fortidighed allerede foruddiskonteret i den folkelige bevidsthed om og interesse for Bibelen – stort set. Det er jo ikke kun universitetsuddannede teologer, som ved, at Bibelen er en tekstsamling fra en fjern fortid og et fjernt land;

det ved praktisk talt alle. Det kommer ikke ‘folkeligt’ som en bombe, hvis vi kyndige kan fortælle, at Bibelen har mange forfattere, hvis identitet vi ved meget lidt om, at Bibelen er fuld af selvmodsigelser og dunkle steder, at der er masser af spor efter nærorientalsk og hellenistisk kultur og religion i Bibelen osv. Hvis man som præst til en forældreaften for kommende konfirmander bliver spurgt om, hvordan Gud dog kan have skabt menneskene samtidig, når det dog tydelig ‘står i Bibelen’, at manden blev skabt først, vil det normalt blive anset for et helt acceptabelt svar at henvise til, at der er tale om to fortællinger af to forskellige forfattere, som forvirrende nok er forbundet sammen, så den ene fortælling af sig selv flyder over i den anden, og at begge fortællinger i øvrigt er myter, som modsiges af andre tekster i Det Gamle Testamente. Vi skal altså ikke lære vore studerende, at Bibelen er en fortidig bog, men *hvordan* den er det.

Den anden måde, hvorpå den håndfaste modstilling mellem den fjerne fortidighed og aktualiteten er problematisk, kan synes at modsige den første, som jeg lige har nævnt. Jeg vil mene, at den modificerer den moderne omklassificering uden at dementere den. Modstillingen imellem fjern fortid og aktuel nutid inviterer til en én-dimensionel tidsforståelse, som hører til megen modernitet, eller i hvert fald den rationalistiske oplysning, og som også vil genkendes i en vis teologisk diskurs (‘nu kan vi jo ikke komme bag om Kant...’). Den én-dimensionelle tidsforståelse ser tiden som en maroderende og forurenende organisme, der kun efterlader sig brændte broer og forgiftede brønde. If. den romantiske oplysning, som jeg her, på dette punkt (men jf. kritikken af det antropologiske kulturbegreb nedenfor) vil vedkende mig, bør tiden frem for alt ses som akkumulerende, som i den amerikanske evolutionære religionssociolog Robert Bellahs berømte dictum “nothing is ever lost” (idet man nok bør præcisere, hvis dette slogan skulle gå hen og blive *for* populært, at der med ‘nothing’ menes ‘nothing essential’, *ikke* ‘nothing at all’). Den menneskelige historie bør betragtes i analogi med den biologiske evolution, hvor tilkomsten af en omfattende hjernebark som noget specifikt for homo sapiens ikke dementerer relevansen af tommelfinger, varmblodethed eller rygrad, skønt disse stammer fra tidligere evolutionære trin. ‘Nothing (essential) is ever lost’ betyder her, at mennesket på samme tid må se på fisk og aber som væsener fra en fjern fortid og som klasser af væsener, som det også selv tilhører. Menneskene er også bakterie, fisk, padde, primitivt pattedyr, abe, ved siden af at være menneske. Analogt med kulturhistorien: hverken hjulet eller den dybe tallerken skylder moderniteten deres eksistens; men vi omgiver os med begge, kunne næppe overleve uden, og de er umulige at forbedre. Analogien er

ligetil: Moderne mennesker er moderne, *og* de tilhører samtidig en fjern fortid, som altså ikke er hverken fjern eller fortidig, fordi den er en altid, der forbinder 'os' med 'dem' – 'de', som altså mindre er 'de', fordi vi er mindre 'vi', end vi ofte forleder os selv til at tro.

Den for skarpe modstilling mellem den fjerne fortid og den nære nutid er ikke kun et resultat af historismen, men i høj grad af det antropologiske kulturbegreb, som har domineret (ikke: hersket enerådende, men: domineret) fra efter første verdenskrig og indtil for ikke så mange år siden, først i human- og samfundsvidenskaberne, siden i store dele af den offentlige kultur. I antropologien og religionsvidenskaben, som fulgte antropologien, hvor dette kulturbegreb har sat sig ganske særligt fast, blev det til et dogme, at kulturer var unikke meningsrum, hvor alle elementer betingede hinanden, og som i den grad flekterede, hvad der måtte være af biologiske forudsætninger, at det ikke gav mening at tale om en 'menneskelig natur'; der var menneskelig biologi – svær at komme udenom – og så var der partielle kulturer, og hvad der måtte ligge imellem, var ikke-eksisterende eller så trivielt, at det ikke var en undersøgelse værd. Man kan nok sige, at eksistentialismen inden for bl.a. teologien var et forsøg på at skyde en kile ind imellem det biologiske og det (enkelt-)kulturelle, og i dén forstand kan eksistentialismen sammenlignes med den kognitive bølge. Den bio-kulturelle evolutionære model, som den canadiske psykolog Merlin Donald har formuleret, vil formodentlig være velkendt (Donald 2002). Meget fornuftigt har Robert Bellah tænkt sin egen kulturelle evolutionsmodel i forlængelse af denne (Bellah 2011), og jeg vil trække på denne i det følgende. Men i modsætning til den eksistentielle model, der i høj grad hvilede på en patos, der i årtier har forekommet udbrudt (for nu at skabe et ord for noget, der ikke er dementeret, men som længe, siden 1970'erne, har forekommet trivielt, og som måske venter på en fremtidig revitalisering), har de kognitive og kulturevolutionære teoridannelser fortsat al den charme, som ny og uimodsigelig relevant viden har over sig, som det er universitetsuddannelsernes opgave at opfange og videreformidle, og som i øvrigt også er en del af den aktuelle 'kultur' i den forstand, som oplægget til i dag taler om kultur, og som undervisningen if. Geert Hallbäcks oplæg bør inkludere.

I Donalds model for de tre menneskelige 'kulturer' betegner ordet 'kultur' ikke kollektive betydningssystemer i antropologisk-kulturrelativ forstand, men basale, humane former for kommunikation og hukommelse, hvormed enkeltbevidstheder kan etablere kollektive rum for informationsbearbejdelse (og givetvis emotionsbearbejdelse, skønt Donald ikke kommer så meget ind på det). Den grundlæggende mimetiske (og det vil sige

førsproglige) gestikulære kommunikation og den sprogligt betingede ‘mytiske’ kommunikation er fælles for mennesker, uanset enkeltkulturerne. Et vigtigt koblingspunkt mellem den bio-kulturelt udviklede kognition og en rent kulturel evolution ligger her i den tredje og seneste kulturform, den teoretiske, der forudsætter en udbredt brug af skriftlighed, hvormed der kan etableres dels særligt effektive rum for kortvarige, kollektive idedannelser (som når tanker materialiserer sig i modeller og skitser på en tavle), dels effektive rum for kollektiv hukommelse (som i biblioteker). Disse tre kulturformer er akkumulerende; senere tilkommende former annullerer ikke tidligere, men indskrænker kun deres relative råderum. Der kommunikeres langt mere effektivt med talt sprog end med gestik, lige som der huskes langt mere effektivt med skrift end med talt sprog; men mennesker ophører ikke at kommunikere med ansigtsudtryk og gestik eller med talt sprog, selv om nogle af dem nu sidder klistret til et hypereffektivt elektronisk netværk for udveksling af skriftlig kommunikation. (Fælles overværelse af nationale fodboldkampe er et oplagt eksempel på et forsat behov for basal mimetisk kommunikation med kun rudimentær sproglig kommunikation). Det forekommer mig plausibelt at antage, at religionernes relative successer eller fiaskoer i historien indtil vore dage hænger sammen med, i hvor høj grad de var været i stand til at integrere disse tre basale kulturer i deres samlede aktiviteter.

Fortid og altid i Bibelen

Teologien, inkl. Bibelfagene, har i 1800- og 1900-tallene understreget forskellen mellem nutidens og fortidens mennesker og deres kultur; fortiden blev til den fjerne fortid. Det er efter min mening en nærliggende opgave at nedbygge den afstand. Det vil ikke være en helt ny ide; på sin vis kan man se skiftet i Gerhard von Rads forskning i 1960’erne fra deuteronomisme til gammeltestamentlig visdom som en forløber. Visdommen er i sin selvforståelse ‘evig’, og den er virkelig også på mange punkter om ikke evig, så så langtidsholdbar, at det nærmer sig; det er også derfor, der i lange stræk kan forekomme trivielt. Men dens plads i den gammeltestamentlige tekstsamling viser, at israelitter (hhv. jøder) selv kunne skelne mellem kultur på den ene og kultur på den anden måde, mellem det, der adskilte, og det, der var fælles. Den nationale og etniske religion adskilte; men arbejde, økonomi, erotik, dagligdagens moral, naturen – alt dét adskilte ikke israelitterne fra deres naboer.

At argumentere for, at Bibelen i dens ‘fortidighed’ fortsat bør udgøre curriculum i den obligatoriske del af Bibelfagene (og dermed være vejvi-

sende også for kommende forskerrekruttering i fagene), løser dog ikke spørgsmålet om den nødvendige selektion. For som bekendt var også den fjerne fortid omfattende. Så hvad af denne fortid bør være obligatorisk stof for teologistuderende: Geografi? Arkæologi? Nærorientens politiske historie? Semitiske sprog? Septuaginta-studier? Ugarit-studier? Qumran-studier? Den nære Orients religiøst-litterære tekster? Det israelitiske samfunds sociologi? Feminisme-studier? – for nu kun at nævne nogle helt legitime og nærliggende felter, der indgår i eller overlapper med det gammeltestamentlige fag. Igen kommer svaret selvfølgelig an på, hvor meget tid der er til rådighed. Men jeg mener, at det mest relevante for en teologiuddannelse for det første vil være en umiddelbar fortrolighed med Det Gamle Testaments tekster, bøger, fortællinger, genrer, og for det andet en forståelse af de overordnede, 'teologiske' idestrømninger, der findes i Det Gamle Testamente.

Jeg betragter fortsat en tredelt model af det teologiske landskab i Det Gamle Testamente som den mest håndterlige for den umiddelbart kaotisk udseende mangfoldighed af teologiske ideer – altså visdom, præstelig teologi, deuteronomisme, også selv om modellen kan udvides med andre, mindre omfattende 'teologier' (individuel fromhed, Zionteologi, måske den 'købmandsfromhed', som jeg selv er interesseret i for tiden). I lighed med deuteronomismen er den præstelige teologi partikulær ved at være rettet til en bestemt guddom. Men den er universel ved ikke – i sit underforståede begreb om denne guddoms væsen og ydelser eller i sine rituelle regler – at adskille sig essentielt fra sin historiske konteksts normale 'teologi'; i øvrigt tillades her 'fremmedes' deltagelse i kulten på lige fod med israelitternes.

I dette lys kan de gammeltestamentlige positioner opsummeres med tre emblematiske skikkelser: Ezra, Salomo og Aron. *Ezra* inkarnerer partikularismen, bestræbelsen på at etablere et samfund, der religiøst, etnisk og socialt er snøret af fra andre menneskers samfund. Jan Assmann (2005) har med rette set en substantielt ny form for religion aftegne sig her (selv om betegnelsen 'sekundær religion' var mindre heldig) og understreget, at denne nydannelse må have været nøje forbundet med indførelsen af skriftlighed som basalt kommunikations- og hukommelsesmedium; med Ezra ser vi den teoretiske kultur sætte sig igennem i Israel. *Salomo*, der var rig ikke kun på kvinder og guld, men også på ord (700 fuldhustruer og 300 medhustruer, men 3000 ordsprog og 1005 sange), inkarnerer den 'mytiske', dvs. den verbale kultur, mens den præstekriftlige *Aron* i sin rituelle tavshed repræsenterer den underliggende, mimetiske kultur.

En synkron beskrivelse af de tre hoved-teologier i Det Gamle Testamente og forholdet imellem dem er ikke a-historisk i den forstand, at de betragtes isoleret fra enhver form for historisk, geografisk, politisk eller religiøs kontekst. Ud over at teologiernes samtidighed er et tekstligt faktum – for de er til stede, side om side og viklet ind i hinanden i det foreliggende tekst-korpus, som vi kalder for Det Gamle Testamente – hører de alle hjemme i anden halvdel af det første årtusind f.Kr. Hvad jeg her vil foreslå, er en måde at forstå denne synkroni på, som allerede er antydnet ovenfor. Deuteronomismen er en ny form for religion; den hører uden tvivl hjemme blandt de nye former for religion og tænkning, der dukker op omkring midten af det første årtusind, i det som gerne kaldes for ‘aksetiden’; det var det, Assmann sigtede til med sit begreb om ‘sekundær religion’. Fænomenet kendes bedst i den noksom berømte ‘overgang fra mythos til logos’ i den græske tænkning; men analoge fænomener forekommer i det centrale og det østlige Asien, der havde kulturer, der i politisk og teknologisk henseende var sammenlignelige med den Nære Orient og det østlige Middelhavs kulturer (jf. Bellah 2011). Den præstelige teologi er det lokale, tekstlige nedslag af den fremherskende religionsform i alle tidlige bykulturer og tidlige stater med fødevareoverskud og deraf følgende arbejdsdeling – den form Bellah kalder ‘arkaisk religion’. Denne religionsform er karakteriseret ved ritualiseret religionsudøvelse på veldefinerede kultsteder af et specialiseret præsteskab og en kult, der lægger hovedvægten på det repræsentative, snarere end på det deltagerparticiperende, der må have domineret tidligere religionsformer. Men i lighed med denne er religionens formål basalt set at opretholde en verdensorden på den erfarede ontologiske (og politiske) ordens præmisser, altså en ‘velsignelsesreligion’. I aksetiden derimod opstår der alternative grupperinger, der forholder sig skeptisk til de etablerede ordener – ontologiske, politiske, moralske – og som hævder at besidde en særlig indsigt, ud fra hvilken de eksisterende religioner og tænkemåder generelt kan kritiseres og alternative former for individuel livstilrettelæggelse, gruppeorganisering og virkelighedsbilleder kan formuleres. Igen: græsk filosofi fra og med Sokrates vil være det bedst kendte eksempel; men der er analoge fænomener i Kina og Indien. Deuteronomismen er formentlig kun delvis et aksetidsfænomen: Det nye er dens bevidsthed om nødvendigheden af effektivt og metodisk at kolonisere individers bevidstheder; religion if. deuteronomismen er verbaliseret hukommelse, støttet af skrift, og Deuteronomium har intet originalt at sige om den kultisk-arkaiske religionsform. Det arkaiske i deuteronomismen er derimod dens erklærede formål. Her er

der ingen forskel til den præstelige teologi; også her er målet i sidste ende tryghed og frodighed i landet inden for rammerne af en intuitiv ontologi.

Nutidsreligion i den danske folkekirkes udgave er en kombination af den arkaiske religion, som man møder i den præstelige teologi, og den aksetidsreligion, der begynder at aftegne sig i deuteronomismen (men som først Det Ny Testamente viser de fulde konsekvenser af). Den normale danske højmesse er fuld af deuteronomiserende bevidsthedsbearbejdelse: Jeg er kommet ind for at høre ... vil tale til mig oplad mit hjerte ('hjerte' betyder her i samme grad hjerne) ... kan lære ... til din ihukommelse ... stadfæste i troen ... bevare dit ord i et rent hjerte (en ren hjerne) ... styrke i troen. Men alt dette sker i et religiøst rum indfattet i monumentalarkitektur, ledet af en religiøs specialist, som varetager et embede, der er forankret i en institution; det afvikles efter liturgiske regler, der ikke står til diskussion, med en rumlig afstand mellem deltagere og specialist, der er tilstrækkelig for at se og høre, men ikke så tæt, at der sker berøringer; alt dette er arkaisk religion, der ikke essentielt adskiller sig fra kulten i et babylonsk, egyptisk eller græsk tempel. Dilemmaet eller spændingen imellem en religion for dette liv, for rum, kroppe og sanser, og en religion for tekster, hjerner og ræsonnementer, hinsides dette liv, er iboende i kristendommen; dens slidstyrke skyldes givetvis, at den hen over sin totusindårige eksistens har formået at favne dem begge, sjældent uden konflikter, og ofte med den postaksetidbestemte positions udtalte ringeagt for den arkaiske position. Men formentlig har det været den arkaiske religion, som har muliggjort den post-arkaiske religions overlevelse; de forholder sig som 'velsignelse' til 'frelse', som 'religion' til 'evangelium' i den velkendte dialektisk-teologiske dikotomi, som maver til hoveder i Platons stat, måske (undertiden) som bønder til grever i vampyrologien (apropos et af de mere spektakulære af Geert Hallbäcks kompetencefelter). Man skal dog ikke omvendt underkende eliterne og deres religion; de og den har omvendt sikret, at det var netop denne variant af arkaisk religion, som kom til at eksistere i de to tusinde år. Præsten i den folkekirkelige gudstjeneste er dermed både Ezra (fx i trosbekendelsen: vi er netop *denne* religion, ikke andre), Salomo (der nu taler om eksistens og kærlighed, mere end om cedertræer og isop; men også Højsangen blev jo af den bibelske eftertid gjort til en del af det salomoniske tekstkorpus), lige som hun, mest tydeligt, træder i karakter som Aron i det, der for mange sentimentalikere som jeg selv er gudstjenestens kulmination og som, i sin bogstavelige umiddelbarhed, er arkaisk religion af reneste vand.

Denne fortidighed er ikke blot og bar fortidighed. Den er heller ikke en altidighed slet og ret, for der var en tid, hvor der ikke var mennesker og derfor ingen religion; der var en tid, hvor homo erectus, der endnu ikke var homo sapiens, kunne kommunikere rituelt, men ikke verbalt; der var en tid, hvor arkaiske mennesker kunne samles omkring templer, men hvor det ikke faldt de samme mennesker ind, at de skulle kunne få andel i den guddommelige virkelighed, som på én og samme tid hvælvende sig over deres daglige verden og var koncentreret til stede i templets allerhelligste, eller at der skulle være noget bestemt, som de absolut skulle huske og holde fast ved og som de kunne bruge skriftlighed til at hjælpe sig med. Men den er en altidighed på den måde, at er den først kommet ind i verden, har den formuleret kulturelle former, som passer godt til mennesker (til de fleste i hvert fald) – ikke så sært, for det er i samme art, de er opstået – dvs. som giver mennesker oplevelser, meningsfuldhed, entusiasme, materiale for vore altid virksomme bevidstheder og for den kulturelle bevidsthedsmaskine, som kværner rundt om os og som måske er det, Søren Holst i et indlæg til den faglige dag, hvor dette oplæg blev holdt, kaldte ’logosfæren’. Den, der ikke vil levere, må aflevere; kristendommen har i to tusind år gerne villet levere.

Mit bud på, hvad der kunne være obligatorisk curriculum for teologistuderende i det omfangsmæssigt beskedne fag, som er det gammeltestamentlige, er en gammeltestamentlig teologi inden for rammerne af en sådan biokulturel, evolutionær model. Den er primært historisk, som Bibelfagene har været i flere hundrede år; der er tekstbaseret, for teksterne er den eneste kilde vi har; den giver en forståelse af de dominerende tankegange i Det Gamle Testamente; den åbner for en kontinuerlig kristen religionshistorie, og den demonstrerer en tid, der ikke afvikler, men akkumulerer.

Efterskrift: Jos 1,8

Hvordan kan en eksegeese ud fra en sådan model tage sig ud? Jeg tager et ganske kort eksempel: Jos 1,8. Den umiddelbare tekstlige kontekst er flg. passage (ifølge DO 1992):

v1 Da Herrens tjener Moses var død, sagde Herren til Josva, Nuns søn, som havde været i Moses' tjeneste: v2 “Min tjener Moses er død. Gå nu over Jordan med hele dette folk til det land, jeg vil give israelitterne. v3 Hvert sted, hvor I sætter foden, giver jeg jer, sådan som jeg lovede Moses. v4 Landet fra Ørkenen til Libanon, fra den store flod Eufrat til Det Store Hav i vest, hele hittiternes land, skal være jeres. v5 Ingen vil kunne holde stand imod dig, så længe du lever. Ligesom jeg var med Moses, vil jeg være med dig; jeg lader dig ikke i stikken og svigter dig ikke. v6

Vær modig og stærk, for du skal give dette folk det land i eje, jeg lovede deres fædre at give dem. v7 Ja, vær modig og stærk! Følg omhyggeligt loven, som min tjener Moses har pålagt dig; vig ikke fra den til højre eller til venstre, så vil du have lykken med dig overalt, hvor du går. v8 Denne lovebog skal du altid have på dine læber; du skal grunde på den dag og nat og omhyggeligt gøre alt, hvad der står i den; da vil det gå dig godt, da vil du have lykken med dig. v9 Jeg har jo indsat dig; vær modig og stærk! Nær ikke rædsel, og lad dig ikke skræmme, for Herren din Gud er med dig overalt, hvor du går.”

Konteksten her er uproblematisk national-etnisk, dvs. deuteronomistisk: Det drejer sig om ‘folkets’ erobring af landet, altså nærmere bestemt om en militær udgave af deuteronomismen: ‘Retten’ til landet erhverves igennem en militær erobring med guddommelig støtte og med en brutalitet, som gennemgående tages for givet og betragtes som uproblematisk; Josva er i udgangspunktet krigsherre, en ‘war lord’. Den religiøse forestilling befinder sig trygt inden for det arkaiske, for så vidt som der ikke er noget mål for de handlinger, der opfordres til, som overskrider, hvad der fremgår af teksten: besiddelse af landet, at have lykken med sig, hvis man tager ‘landet’ som en metonymi for et frugtbart og beskyttet liv på et territorium. Aksetidsagtig er derimod koncentrationen om den individuelle bevidsthed: ‘Vær modig og stærk!’ Josva skal arbejde med sig selv; han vil komme til at stå over for alternativer, nederlag, udfordringer, der vil friste ham til at ændre planer, vælge et andet mål, måske opgive, måske inddrage en yderligere guddom. Midt i forvirringen, tvivlen, de kontradiktoriske meldinger, kan han huske på opfordringen: Det stod på forhånd klart, før du begav dig ud i dette projekt, at der ville komme situationer, hvor du ville tvivle på dets gennemførlighed (og måske retfærdighed?). Men netop fordi dette allerede er blevet prentet ind i din bevidsthed, fordi vi (jeg: Jahve) sagde det på forhånd, vil du kunne modstå ubeslutsomhed og nedslåethed og stole på, at projektet vil blive ført til ende med det resultat, som jeg her og nu forudser. Formentlig er Josva her model for enhver israelit i persisk tid, i eller uden for Jerusalem-territoriet, der ikke har en politisk magt eller en pragt-kult at henvise til i dystre og depressive perioder.

Men den verbale bearbejdelse af bevidstheden får et indhold: Det er Moses’ lov, Josva skal følge. Nogle eksegeter har hørt en særlig deuteronomistisk stemme her, en såkaldt ‘nomistisk’ redaktør, for hvem Jahves plan og store gerninger i fortiden ikke er tilstrækkeligt, men som præciserer, at israelitiskhed hviler på et sæt af kodificerede regler for livet i dagligheden, de regler, som er samlet i ‘Loven’. Mennesker har altid formet deres individuelle liv efter modeller og regler i den verden, de er født ind i. Her for-

muleres en viden om, at det *er* sådan; det sker samtidig med, at det erkendes, at der er alternativer; det er netop *denne* lov, man skal følge, ikke andre mulige.

Men i v. 8 føjes noget yderligere til, som er sjældent i Det Gamle Testamente: Loven er mere præcis en ‘bog’ (i det mindste en skriftrulle), som Josva skal bruge al sin bevidsthed på. Her opgiver teksten enhver realistisk forbindelse til krigsherren og territorialadministratoren Josva og gør ham til en skriftklog (måske er der tale om en særlig variant af nomistiske redaktører: en bog-nomist, som i Deut 17,18f.?). Det er svært at se denne Josva som model for en gennemsnitlig israelit, der givetvis havde andet at bestille end at grunde over lovbogen dag og nat. Derimod kan han meget vel være et idealbillede af den type mennesker, som har skrevet Josvabogen og resten af GT – mennesker for hvem et liv blandt bøger måtte være indbegrebet af menneskelig meningsfuldhed. Den evigt læsende Josva er ikke længere kriger. Men han er forløber for den type mennesker, som her i dag er forsamlet for, om ikke dag og nat så dog en hel dag, at diskutere Bibelens brug i undervisningen, og forløber ikke mindst for Geert Hallbäck, en gammel kriger (artillerist, som Napoleon – artilleriet tager de mest begavede, for ballistik fordrer, at man kan tænke abstrakt), som inkarnerer alt det bedste for en skriftlærd – en skriftlærd som nok kan holde sig selv til Bogen, men som også altid har håndteret lærdommen i lighed med Salomo, inklusive ikke kun dennes mange ord og evne til at samle tilhørere (og læsere) fra nær og fjern, men også dennes mildhed og åbenhed over for alt muligt, som ikke er i Bogen, men som Bogen på den ene eller den anden måde er blevet forbundet med. Intet essentielt er tabt eller ændret: Eksegesen og eksegeten er forberedt i teksten selv, og Bibelfagenes særlige charme – og funktion i teologiuddannelsen – kommer bl.a. af, at kun de kan vise, hvordan visse fundamentale ting opstod første gang.

Litteratur

Merlin Donald, 2002, *A Mind so Rare*, Norton

Robert Bellah, 2011, *Religion in Human Evolution*, Belknap

Jan Assmann, 2005, *Religion and Cultural Memory*, Stanford U.P.

Eksegesens aktuelle ubehag

Ole Davidsen

I

Spørgsmålet om Bibelens aktualitet kan formuleres: "Hvad kan Bibelen sige os i dag?" Det er et vigtigt spørgsmål, for kirken, teologien, samfundet og den enkelte. Det er således også et vigtigt spørgsmål for eksegesen. Men spørgsmålet "Hvad kan Bibelen sige os i dag?" kan ikke adskilles fra et lige så vigtigt spørgsmål: "Hvad kan vi i dag sige om Bibelen?" Disse to spørgsmål skurrer mod hinanden, irriterer hinanden, hvad enhver, der har undervist i eksege, ved fra sine frustrationer og bekymringer. Lad være, at vi kan hanke op i os selv og fremmane et selvretfærdigt panser under henvisning til videnskabens rationalitetskrav. Udfordringen er da blot fortrængt som en form for forsvarsmekanisme. Det gælder i hvert fald for den teologiske ekseget, der som udgangspunkt antager, at Bibelen er en væsentlig bog.

Man kan diskutere, om en fuldstændig neutral eksege er mulig. Jeg tror, den principielt er mulig. Men, som vi ved, "Løgneren har ringe kår." Det visdomsord vil sige, at nok er en neutral eksege måske mulig, men ingen gider varetage en sådan. Hvis ikke man har en aktie i foretagendet, gider man ikke bruge sit liv på det. Neutraliteten har ringe kår. Til gengæld er engagementet tvetydigt. Det svinger mellem kærlighed og had, mellem forsvar og anklage. Det er eksegetens lod både at skulle optræde som forsvarer og anklager i en sag, som er uden dommer. Alle eksegetens domme er foreløbige og derfor slet ikke rigtige domme. De kan altid udfordres, anfægtes. I eksegesens udlægningskamp får ingen det sidste ord.

Denne dobbeltrolle, både forsvarer og anklager, er interessant. Som eksegeter må vi dog i det mindste forsvare Bibelen som en relevant bog at beskæftige sig med. På den anden side må vi som videnskabsmænd arbejde på grundlag af en rationalitet, som – sagt uden omsvøb – bryder med Bibelens egen religiøse selvforståelse. Efter min mening kan man ikke drive videnskabelig eksege uden at forudsætte, at de bibelske skrifter er skabt af mennesker og for mennesker, uanset hvor meget de påberåber sig guddommelig oprindelse. Spørgsmålet "Hvad kan Bibelen sige os i dag" må eksegeten for sit vedkommende besvare i lyset af svaret på det andet spørgsmål: "Hvad kan vi i dag sige om Bibelen?"

Sat lidt skarpt op: Enten lader man sig opsluge af Bibelen og dens autoritet idet man æder den rå og bliver spyttet ud som en fundamentalistisk apologet. Eller man bekæmper den anklagende som en fjende og fortærer ham som en anden kannibal. Man kan altså kategorialt spise bogrullen på to

måder. Men de fleste af os skvulper nok mellem Skylla og Karybdis. Vi tager livtag med Bibelen. Lidt patetisk sagt, er der tale om en Jakobskamp, og vi helmer ikke, før arbejdet velsignes.

Som eksegeter har vi i mange år sat en ære i at bryde de studerendes alt for naive forudforståelse af de bibelske skrifter. En god, dansk teolog, måtte døbes i rationalitetens syrebade, før han eller hun kunne betragtes om initieret akademiker. Sådan er det for så vidt fortsat, fordi eksegesen må brydes med sine teksters selvforståelse. Men denne nedbrydning har levet i troen på en uanfægtelig traditionskerne, som var beskyttet af stat, kirke og skole. Med det stigende traditionstab, med den vigende støtte fra stat og skole, er udgangspunktet imidlertid i nogen måde blevet et andet. Eksegens bestræbelse på at gøre Bibelen fremmed for de studerende ser nu unægtelig underlig ud, når mange, hvis ikke de fleste, studerende på forhånd er fremmede for Bibelen.

Eksegesen kan ikke længere køre på frihjul. Den kan ikke længere forudsætte et solidt kendskab til den bibelske tradition, men må påtage sig en – om ikke opbyggelig, så i det mindste – opbyggende opgave som traditionsformidler. Den må derfor også gøre sig overvejelser om, hvad der legitimerer dens berettigelse. Efter min opfattelse er det således betydningsfuldt, at den eksegetiske undervisning først og fremmest skaber fortrolighed med de bibelske skrifter. Det lyder måske som en plathed, men med et stigende pres på studietid sammenholdt med de studerendes forudsætninger, er det vigtigt, at vi ikke kun diskuterer teori og metode, men får arbejdet tekster igennem. Det klassiske ideal om, at vi skal studere disse tekster, som om de aldrig tidligere har været oversat og fortolket, kan vi efter min mening ganske vist godt glemme. Sådan leger vi ikke længere. De få modreformatorer, som endnu svinger denne fane, er virkelig mere til skade end til gavn for den nutidige teologiske uddannelse. (De ”gode, gamle dage”, hvor man f.eks. i en gennemgang af Matthæusevangeliet kunne tillade sig at sætte plovskæret så dybt, at man ikke nåede at vende mere end til og med kapitel 7, er forbi.)

Men jeg skal ikke gå nærmere ind i studieordningsdiskussioner. Jeg ønsker blot at fremhæve, at en grundlæggende fortrolighed med de centrale kanoniske tekster er et must, uanset om man forstår kanon som kirkekanon eller kulturkanon. Selv når vi beskæftiger os med fortidig historie er det hermeneutiske udgangspunkt en interesse for forståelse og fortolkning af det aktuelle liv, i kirke og kultur, i samfund og hos enkeltmand.

Under pres fra de ændrede studievilkår, kortere normeringstid, krav om kortere normaltid, var forandring nødvendig. Vi kunne ikke blive ved med

at tilrettelægge studiet, så den gennemsnitlige studerende reelt måtte bruge meget længere tid end de formelle rammer tillod. Derfor forlod vi i Århus den gamle opdeling af faget i henholdsvis Nytestamentlig eksegeese og Nytestamentlig teologi. Tanken var herefter den, at uanset hvad vi beskæftiger os med eksegetisk, er hovedinteressen den bibelske teologi eller religion. Hvad skal eksegeese på studieniveau ellers være godt for? (At vi som forskere dermed oplever et stadigt større svælg mellem specialiseret forskning og almen uddannelse er en beklagelig, men uomgængelig konsekvens.)

”Hvad kan vi i dag sige om Bibelen?” Det er det spørgsmål, som eksegeterne må besvare. Men det skal straks siges, at eksegeternes monopol er brudt. Eksegesen er gennem de seneste 50 år blevet detroniseret. Dens institutionelle magt indskrænker sig stort set til eksamenssystemet og dens akademiske forvaltning af egen reproduktion. Endnu i 70’erne kunne Børge Diderichsen samle 30-40 interesserede skolelærere på Båring Højskole – midt i deres sommerferie – til en uges frivillig drøftelse af moderne, nytestamentlig eksegeese. Det tror jeg ikke nogen ville kunne i dag. Det er ikke kun eksegeternes skyld, men hænger sammen med den nævnte vigende institutionelle understøttelse, her specielt fagets ændrede status på seminarierne. Hvordan det nu end er med det. Situationen for eksegesen – og vel for teologien som helhed – har ændret sig. Men altså især for eksegesen. Den er blevet hjemløs uden for sin egen akademiske verden. Sin egen snævre eksegetiske verden. Hvem af jer har for nylig mødt en systematisk teolog, der har læst eksegetisk litteratur udkommet efter Bultmanns død? Bevares. Der findes givetvis eksempler på artig, kollegial imødekommenhed, men det batter ikke meget.

II

Det spørgsmål, Geert Hallbäck rejser, om at undervise i Bibelens aktualitet, ser jeg som et symptom på eksegesens generelle legitimitetskrisen – og ikke kun som et spørgsmål om motivationspædagogik. Nu kunne man ganske vist overveje, om Geerts alder spiller ind, hvis jeg må være så fri. Det er jo almindeligt kendt, at vi teologer gerne begynder som radikale erkendelsesteoretikere, inden vi i mere moden alder bliver seriøst optaget af etikken, for så endelig at have samlet mod til at tage livtag med metafysikken. Men hvor rigtigt dette så også måtte være, ser jeg spørgsmålet om Bibelens aktualitet rejse sig som symptom på de nye udfordringer, eksegesen generelt ser sig stillet over for. Jeg tror, det er dette ubehag, der har frembragt Geerts spørgsmål. Jeg går nemlig ud fra, at det er et eller andet ubehag – et eller andet, der ikke passer, som får en ekseget til at eksperimentere med

sin undervisning. Og dette ubehag er ikke kun en privatsag. De fleste, som har undervist i eksegeese, vil kunne genkende sig i det.

Det er noget af et paradoks, at eksegesens almene legitimitetskrise tidsmæssigt opstår i en periode, hvor den akademiske eksegeese oplever en blomstring på forskningssiden uden fortilfælde. Der har næppe tidligere i historien været så megen grøde i eksegesen, som det er tilfældet i dag. Kvantitativt er produktionen af monografier og artikler i top. Der er næsten ingen grænser for, hvad vi i dag kan sige om Bibelen. Nye metoder eller i det mindste metodiske spørgehorisonter vælder frem. Vi skulle derfor som eksegeter have de allerbedste muligheder for at aktualisere Bibelen, når vi tør antage, at aktuelle, tidssvarende spørgehorisonter, der i øvrigt spiller en rolle for vores kulturelle selvfortolkning, i sig selv vil kunne vække og styrke en interesse for den bibelske forestillingsverden. Men selv i universiteternes lukkede univers synes eksegesen på hælene, hvis man måler ud fra antallet af specialer og ph.d.-grader.

Om disse tendenser vil kunne vendes, tør jeg ikke spå om. Men jeg håber det. Ganske vist er vi oppe mod kræfter, som unddrager sig vores kontrol, tendenser i samfundet, som viderebefordres og sanktioneres af sekulariseringsivrige, radikale politikere. Men som internt anliggende må eksegesen tage udfordringen op, og den består ikke mindst i at argumentere for Bibelens nutidige relevans. I det mindste for, at det er af nutidig relevans at beskæftige sig med den. Eksegesen kan ikke køre på frihjul.

Det er dog en kompleks udfordring. Man plejer at definere politik som det muliges kunst. Jeg definerer teologi som det umuliges kunst, fordi den skal mediere mellem to lige umulige positioner: Bibelen som afvisning af videnskabens empiriske virkelighedsforståelse. Videnskaben som afvisning af Bibelens mytologiske virkelighedsforståelse. Jeg forstår altså teologien som et mytearbejde à la Lévi-Strauss.

Nu er aktualisering af bibeltekster normalt noget vi forbinder med prædikenen og kirkens særlige rum. I det rum kan der siges ting, som ville være uhyrligheder i en akademisk diskurs. Der er ord, som kan prædikes, men kun fra en prædikestol. Men eksegeterne kunne måske lære noget af homiletikerne. Det er f.eks. tilfældet med Gerd Theissen. Han er ekseget, men har undervist både i folkeskole og på gymnasium, og har desuden ofte fungeret som prædikant. Hans erfaringer med undervisning og prædiken præger hans eksegeese i positiv forstand. Nogle vil sikkert betragte ham som en *biased* teolog, en apologetisk pietist, der er ude i et opbyggeligt ærinde. Men det skal man ikke tage så tungt. Den slags indvendinger er ikke neutrale, men en del af kampen om fortolkningen, ikke mindst fra dem, som

har et anstrengt forhold til Bibelen. Theissen er interessant, fordi han i sit eksegetiske arbejde, som er præget af større mod og liberalitet end man finder hos hans selvovervurderende kritikere, er optaget af spørgsmålet om aktualisering. Ikke som prædikenforberedelse, selv om den også kan nyde godt af det, men som synliggørelse af relevansen af en aktuell beskæftigelse med Ny Testamente. Han arbejder ikke som han gør af hensyn til undervisningen på universitet, selv om den også kan nyde godt af det. Han arbejder som han gør, fordi eksegesen ikke længere kan køre på frihjul, men må godtgøre sin eksistensberettigelse ved at vise, hvorfor det overhovedet er relevant at beskæftige sig med Ny Testamente i dagens samfund.

Nu kunne man måske tro, der er tale om en leflen, om teologisk servilitet. Men en sådan aktualiserende eksegesi er på ingen måde banal apologi for kirke og kristendom. Den er derimod et ansvarsbevidst livtag med den udfordring, at hvad Bibelen kan sige os i dag er et spørgsmål, som kun vedhæftigt kan besvares i lyset af, hvad vi i dag ved om Bibelen. Kun i denne spænding kan der fremkomme akademisk acceptabel teologisk eksegesi. Men begge dele hører med.

III

Der er ikke en undervisningstime, uden at jeg oplever denne udfordring og spænding. Det var Ricœur der i forbindelse med Jesu lignelser introducerede treenigheden: Orientering, Desorientering, Reorientering. Det har været min ledestjerne gennem årene: De studerende møder op med en orientering om NT, som på visse punkter må anfægtes, hvad enten de møder op med en skråsikker tyrkertro eller almindelig sekulær fordomsfuldhed. En nedbrydning eller aflæring må til, som kaster den studerende ud i en desorienteret tilstand. Her må processen imidlertid ikke stoppe. Etablering af fornemmelse for Bibelens fremmedhed og fortidighed kan ikke være et mål i sig selv. Den må efterfølges af en opbyggelse, en reorientering. Selvfølgelig må vi skærpe en historisk bevidsthed. Men hvis fremmedheden er af en sådan karakter, at enhver genkendelse dermed udelukkes, så ser jeg ingen gyldig grund til at beskæftige sig med Bibelen.

Jeg kan ikke her levere en systematisk redegørelse for min undervisningspraksis. Jeg kan alene nævne nogle grundlæggende ting og prøve at eksemplificere, hvad jeg forstår ved aktualiserende nytestamentlig eksegesi.

Jeg har allerede nævnt, at udgangspunktet er arbejdet med teksterne. Vi kan spørge efter de faktorer, der førte frem til disse tekster, og vi kan spør-

ge efter deres funktion i fortid og nutid. Men teksterne og deres anliggende må være udgangspunkt og omdrejningspunkt.

Jeg mener dernæst, vi i arbejdet med teksterne skal bringe metoder i spil, som først og fremmest fokuserer på grundlæggende spørgsmål med aktuelle perspektiver. Jeg kommer nu med et måske lidt overraskende eksempel.

Jeg underviser ofte i NT 1. Det hedder i Studieordningen: "Disciplinen Ny Testamente 1 indfører i det eksegetiske studium af Det Nye Testamente med henblik på hovedtrækkene i Jesu liv og de karakteristiske træk i hans virke. Herunder indføres der i spørgsmålet om den historiske Jesus og den tidlige Jesus-bevægelse." Formuleringen er et politisk kompromis, men lad det ligge. Kurset skal skærpe sansen for forskellen mellem en historisk og en litterær læsning, og vi læser Markusevangeliet med de indskrænkninger det medfører. Altså hele diskussionen af Q gemmes til NT2. Markusevangeliet er valgt, fordi Mark. er den tekst, der oftest anvendes som kilde til rekonstruktion af de centrale træk i Jesusbevægelsen. Samtidig er Mark. den litterære hovedstruktur i Matt. og Luk. og derfor evangeliefortællingen par excellence. Undervisningen er 2 timer om ugen i et semester (sic!).

Det er eksegetens privilegium at fortælle de studerende, at meget af det, de troede stod i evangeliet, slet ikke står der. Og at der til gengæld står temmelig meget, som de end ikke i deres vildeste fantasi kunne forestille sig. Det billede af Jesus som en eskatologisk, apokalyptisk profet, der fremkommer, virker meget fremmedartet og måske ligefrem foruroligende. Vi læser en del Josefus-tekster om andre religiøse og politiske bevægelser i samtiden, hentet fra Finn Jacobis bog "Jesu død og opstandelse". Den er skrevet til gymnasieskolerne og udkom i 1978. Jeg betragter denne bog som en af de vigtigste eksegetiske bøger, der er kommet på dansk. Den er bedre end meget andet, som er blevet udgivet af os universitetseksegeter. Jeg er ikke sikker på, at vores selvforståelse altid rimer med vores faktiske resultater.

Men nu aktualiseringen. Hvordan aktualiserer man spørgsmålet om Jesus og hans bevægelse? Før jeg giver et svar, vil jeg gøre opmærksom på, at aktualiseringen kan have en dobbelt orientering. Jeg kan anvende analogier fra nutiden til at kaste lys over fortiden. Men jeg kan også anvende fortiden som en analogi, der kan kaste lys over nutiden. Analogi er nøgleordet. Analogien etablerer det fælles tredje, som gør en dialog meningsfuld, i modspil såvel som i medspil.

Jeg har taget to nye hatte på i dag. Historiker-hatten og hermeneutiker-hatten. Dette for at minde om, at vi i undervisningen selvfølgelig bør være mere vidtfavnende end vores egen forskningsdagsorden tilskriver.

Her kommer et lille citat af Bultmann, som både afmystificerer hermeneutikken og opfattelsen af eksistensen, der jo ikke er den individuelle private anliggende. Han skriver:

Nu har man kun et ægte forhold til en sag, hvis man har et levende forhold til den. Det, sagen drejer sig om, må angå en selv, må være problemer, man kender fra sit eget liv. Spørger vi historien, fordi problemerne virkelig angår os, så begynder den for alvor at tale til os. Det forbigangne bliver levende, når man indlader sig i diskussion med fortiden, og historien lærer os at erkende vor egen tid. At forstå historien er samtidig at forstå sig selv. Historisk erkendelse er kun mulig for den, der ikke står udenfor som neutral, passiv iagttager, men selv befinder sig midt i historien og har et medansvar for, hvad der sker (Bultmann 1960, III, 147; cit. efter Jacobi 1978, 43).

Ingen tro uden forståelse; nej, men mindre dramatisk: heller intet engagement uden forståelse, og ingen forståelse uden engagement.

Da Jacobi skriver sin bog i midten af halvfjerdserne, er han i tvivl, om det overhovedet vil være muligt at råbe gymnasieelever op med et historisk syn på Jesus fra Nazaret. Det er der flere grunde til. Selv om Jesus er en historisk person og dermed nødvendigvis et barn af sin tid, skriver Jacobi, viger historikere ofte uden om det, der berettes i Det Nye testamente, ligesom der er teologer, som viger tilbage for at se Jesus med historikerens øjne. Den historiske betragtningsmåde var ikke almindelig.

Her vil mange sikkert indvende, at det er et fortegnet billede. Det gælder i hvert fald ikke i dag. Det er jeg for så vidt enig i; men man skal huske på, at historie og historie er mindst to ting. Mange af os som er til stede her blev i 70'erne trukket igennem tidshistoriske oversigter, der pænt og nydeligt fortalte om templet og farisæerne, at Galilæa ligger i nord, mens Judæa ligger i syd, at røgelse er eksotisk og kostbart, og at Augustus var en romersk kejser. Nogle af os har måske selv haft den blandede fornøjelse at undervise sådan efter gængse lærebøger frem til i dag. Jo, der er da også megen historisk kommentarviden, som er vigtig. Men ophidsende og engagerende – det kan man vist ikke sige. Ser vi på undervisningen på universiteterne og ikke kun på forskningen abstrakt, men også på dens nedslag, så er det korrekt, at de fleste teologer viger tilbage fra at se på Jesus med historikerens øjne. Det overlader man til religionsvidenskabsfolk som Per Bilde, hvis forskning ligger i forlængelse af Jacobi. Der er en væsentlig lighed mellem de to. Per Bildes senere opfattelse af Jesus og hans bevægelse er ikke særlig forskellig fra den, som allerede Jacobi lagde frem. Men der er så den afgørende forskel til Bilde, at Jacobi faktisk er positivt interesseret i religion, hvilket gør hans læsning noget mere interessant.

Jacobi griber sagen anderledes an. Han sætter for alvor Jesus ind i hans konfliktfyldte samtid med en dobbelt strategi. Det er i forlængelse af ungdomsoprøret og i lyset af de politiske terrororganisationer i samtidens politiske landskab, han sætter fokus på radikale befrielsesbevægelser i Palæstina under romernes belejring. (Han griber selvfølgelig også tilbage til Anden Verdenskrig med nazismen og stalinismen som de dominerende politiske ideologier med karakter af sekulariserede former for erstatningsreligion.) Kort sagt: Det er i kraft af analogier mellem den aktuelle politiske situation i Europa og den politiske situation i Palæstina før, under og efter Jesusbevægelsen, han mener, det vil være interessant at se nærmere på den historiske person Jesus og hans bevægelse i lyset af de politiske forhold.

Analogitænkningens orientering er dialektisk. Kendskab til aktuelle konflikter giver forudsætninger for at beskæftige sig med konflikter i fortiden, for så vidt som førstnævnte giver mulighed for at kunne genkende sig i sidstnævnte. På den anden side er fortidens konflikter og konflikthåndtering af interesse, fordi de er gode at tænke med i forhold til vurderingen og håndteringen af aktuelle konflikter. Vi lærer ikke af historien ved at efterabe den, men ved at tænke med den. Den giver os ikke simpelthen løsninger, men hjælper os til at se og afklare problemstillinger, hvis løsninger vi så selv må finde.

Det drejer sig om at se analogien mellem nutid og fortid i sagen, i anliggendet. Hvis man ikke kan genkende sig i sagen, i fortidens historie eller de gode historier fra fortiden, så er det ligegyldigt. Aktualisering af Bibelen er derfor i bund og grund et spørgsmål om at finde sagen, anliggendet. Med fare for at blive misforstået sætter jeg det lidt forsimplet op: "Hvis Bibelen er svaret, hvad er så spørgsmålet?" Altså: Det gælder generelt, at aktualiseringen af Bibelen forudsætter en genkendelig sag, et problem, en konflikt. Analogien er hængslet mellem de bibelske fortællinger og vores egen nutid, socialt og individuelt.

Jeg hævder selvfølgelig ikke, at Bibelen giver os svaret slet og ret. Den er snarere et problemkatalog, som viser os forskellige løsningsforsøg på at skabe mening i galskaben. Det er langt fra sikkert, at vi kan overtage dens løsninger. Men dens fortællinger er en mur, som det er godt at spille bold op ad. Eller de er gode at spejle sig i. Eller de er gode partnere i den dialog vi fører med os selv og andre om tilværelsens meningsfuldhed. Bibelen er som Gud selv den instans, der tvinger os til at finde os selv i en omvej, i et punkt uden for os selv. Vi kan kun komme til os selv ved at forholde os til noget uden for os selv. Fortællinger er ganske vist voldsomme reduktioner af virkeligheden. Fortællinger er for så vidt simplificeringer, kognitive mo-

deller, som holder sammen på og skaber en vis overskuelighed i en ellers kaotisk verden. Men de tematiserer voldsomt komplekse problemer, som vi kan genkende os i på tværs af tid og sted.

Siden 1978 har verden forandret sig. I dag, hvor spørgsmålet om religiøs fundamentalisme optager sindene, skulle det være lettere for os end det var for Jacobi at se en sammenhæng mellem fortid og nutid. Religionen er vendt tilbage. Hvis vi tror, at religion og politik ikke har noget med hinanden at gøre, må vi tro om igen.

”Religion er noget lort!”, sagde en ung, dansk kvinde i Tv-avisen efter terrorangrebet på World Trade Center. Det kan man næppe kalde en velafbalanceret analyse af en kompleks situation. Men der foreligger en sag, som er vedkommende for enhver, der befinder sig midt i historien og har et medansvar for, hvad der sker. Selvfølgelig ikke et direkte medansvar for islamisters terrorhandlinger. Men et medansvar for, hvordan vi omgås og forvalter religion – også i mindre ekstreme situationer.

Jeg mener ikke, at eksegeten skal overbebyrde sin undervisning med lange ekskurser om nutidens problemstillinger. Men en vis nutidig perspektivering er vigtig. Det er i udvælgelsen af litteratur og i fokuseringen på problemstillinger, at eksegeten skal aktualisere Bibelen på baggrund af sin almene dannelse. Hermeneutik er ikke et spørgsmål om metode, selv om metoder kan have en hermeneutisk funktion i spillet mellem kritisk erkendelse og forståelse, mellem kundskab og livsoplysning.

Jeg har talt om en historisk problemstilling, selv om jeg for det meste beskæftiger mig med semio-litterære spørgsmål. Man må jo udfordre sig selv en gang imellem. Men jeg har altid betragtet den semio-litterære tilgang som en legitim videnskabelig tilgang, fordi den forudsætter den historisk-kritiske forskning. Uden den historiske bevidsthed ville de såkaldt synkroniske metoder være naive. Der er så bare det interessante, at tekster, som er blevet til på et bestemt historisk tidspunkt, tillader sig at blive ved med at blande sig i nutiden. En udelukkende historisk udforskning af f.eks. Markusevangeliet som kilde til de hændelser, det beretter om, miskender fortællingens receptionshistorie som fortælling. Jeg deler den opfattelse, at det er fortællingen snarere end historien, som er bærende i den kristne tradition. Derfor har semio-litterære læsninger eller narrative fortolkninger i bred forstand måske alligevel lettere ved at fremhæve analogier, der kan tjene aktualiseringen. Fortællingen er jo allerede en eksemplificerende og generaliserende fortolkning af historiske erfaringer, og dermed en universalisering af det singulære. Fortællinger har klassikerstatus, når de ”forener det særegne i oprindelse og udtryk med en afsløring af mening og sandhed, som i prin-

cippet er tilgængelig for alle mennesker” (David Tracy 1981). At aktualisere Bibelen må derfor grundlæggende bestå i at påpege og udfolde den livsforståelse, som fortsat kan kaste lys over vores egen livsforståelse. Eller mindre bombastisk: Eksegesen må bibringe en forståelse af den bibelske tekst, der gør det muligt at genkende aktuelle problemer i den fortalte historie, så denne fremstår som en relevant samtalepartner i medspil og modspil.

Jeg vil gå et skridt videre og hævde, at de bibelske fortællinger er interessante og relevante på trods af deres historiske oprindelse. Det er som historietranscenderende fortællinger, at de bibelske tekster (nogle mere end andre) er interessante og relevante, og det bør selvsagt præge den eksegetiske undervisning.

Man kan ikke forstå lignelsen om den barmhjertige samaritaner, hvis ikke man har visse historiske kundskaber. For så vidt rummer spørgsmålet om aktualisering også spørgsmålet om muligheden for aktuel forståelse, forståelighed. Men det er en miskendelse af denne lignelses virknings- og receptions historie, hvis man reducerer den til en fortidig, historisk beretning om en lokal rivalisering mellem jøder og samaritanere eller mellem en jødisk gensidighedsetik og en kristen generøsitetsetik. Aktualiseringen af en sådan fortælling består i at synliggøre en almen konflikt af nutidig, etisk relevans.

Efter min mening burde der derfor ikke være behov for at undervise i Bibelens aktualitet. Spørgsmålet om fortællingernes aktualitet bør nemlig være en integreret del af eksegesen. Eksegesen bør tage alvorligt, at den kun har legitimitet i den udstrækning, den som udgangspunkt og mål har aktualiseringen for øje. Ikke ved at kolportere Bibelen som et entydigt, autoritativt svar, men som en interessant samtalepartner, der er god at diskutere med.

Litteratur

Rudolf Bultmann, 1960, *Glauben und Verstehen* I-IV, Mohr Siebeck

Finn Jacobi, 1978, *Jesu død og opstandelse*, Gyldendal

David Tracy, 1981, *The Analogical Imagination*, Crossroad

Alting har noget med alting at gøre

Søren Holst

Det sker ikke sjældent, at en drøftelse, fx i undervisningssammenhæng, udløser spørgsmålet ”Har det noget at gøre med ...?” – og det, som spørgeren vil foreslå, at dagens emne kunne have noget at gøre med, kan i nogle tilfælde være *meget* langt fra, hvad det var faldet underviseren ind, at diskussionen kunne føre ind på. Jeg har så fået en – sikkert øretæveindbydende – vane med at sige, ”Alting har jo noget med alting at gøre, men ...”; og det er ganske vist en forholdsvis imødekommende afvisning, men jo altså en slags afvisning, for hvis alting har noget med alting at gøre, så er dét i sig selv ikke grund nok til, at vi skal bruge tid på det.

Men at alting vitterligt har noget mere eller mindre direkte med alting at gøre, kunne jo også være et argument for, at man ikke for hurtigt skal gøre sig færdig med, hvad der falder henholdsvis inden og uden for det, der kan behandles i eksegeundervisningens sammenhæng. Og derfor er en vis inkonsekvens med hensyn til, hvad eksegeundervisningen må have lov at handle om, eller i hvert fald en vis villighed til i ny og næ at gå nogle vildveje bort fra fagets hovedlinjer, måske noget, der godt kan bidrage til at gøre os klogere på vores forsknings- og studiegenstand: Bibelen. Og jeg mener, der er grund til at takke Geert for hans – som altid – udfordrende emnevalg, der endnu engang kan tvinge os ud i den sunde øvelse at tænke sig om.

Jeg vil prøve at sige noget anvendeligt om emnet i tre hovedpunkter, direkte afledt af den opgivne overskrift: Først om Bibelens aktualitet i det hele taget (med en lille ekskurs om teologiens discipliner), dernæst om undervisning, og til sidst, mere praktisk orienteret, om selve sagen: Bibelens aktualitet i undervisningen.

Bibelens aktualitet

Hvad Bibelens aktualitet angår, gør der sig jo det pudselige gældende, at mange af os akademiske bibellæsere er lidt håndsky over for fænomenet: Konkrete forsøg på at tillægge Bibelen aktualitet i en given sammenhæng får os – i mange tilfælde sikkert med rette – til at sidde uroligt på stolen; det seneste oplagte eksempel er vel presseopmærksomheden i denne uge vedrørende både norske og danske teologers brug af Bibelen i en drøftelse af, om man kan holde Gud ansvarlig for Anders Behring Breiviks massemyrderi (Johansen 2012). At Gud i den sidste ende er den ansvarlige for alt hvad der sker i verden, fordi der ikke *er* nogen, han kan give Sorteper videre til, er sådan set et klassisk mainstream-kristent (og gammeltestamentligt)

synspunkt. Dét bliver synspunktet ikke automatisk og uimodsigeligt rigtigt af, men det er dog værd at huske, ikke mindst nu om stunder, hvor den almindelige trend går i retning af, at man selv er skyld i sine lidelser, fordi man ikke har spist broccoli og dyrket mindfulness. Men derfra og til at drage slutninger om Guds syn på norsk udenrigspolitik og at begrunde det med henvisning til assyrernes rolle i Det Gamle Testamente (som det skete i den omtalte debat) er der et stykke – og et stykke, som mange af os godt vil have os frabedt, at man tilbagelægger.

Det er jo ellers ikke normalt for et fagområde at problematisere sin forskningsgenstands aktualitet. Spørg en Shakespeare-forsker, om barden nu også virkelig stadig kan være relevant i de 21. århundrede, og forskeren vil slå knuder på sig selv for at vise, at det simpelthen er stinkende nutidsrelevant at spille *Othello* eller læse *King Lear*. Og noget tilsvarende ville en Kierkegaard- eller Grundtvigforsker sige om sine tekster, selv om de ofte er væsentlig mere uforståelige end de bibelske; så det er ikke en generel akademisk eller blot teologisk trend at være så beskeden på sit stofområdes vegne, at man gerne vil frakende det aktualitet. Det er forbeholdt eksegeter. Og det hænger jo nok direkte sammen med opgavefordelingen mellem de teologiske discipliner.

Dén drøftelse har vi som bekendt haft nogle gange. Jeg kom konkret til at tænke på en runde, der blev taget i studenterbladet *Arken* for knap 14 år siden (20. årg., nr. 4, sept. 1998) da man bad fakultetets institutter præsentere sig i hver en artikel.

Det meste er omtrent som man kunne forvente: Hans Raun Iversen fortæller, at den praktiske teologi studerer kristendommens kommunikationsformer eller livsytringer (Praktisk Teologi var til anledningen behandlet som selvstændig størrelse, fordi fagets videnskabelige legitimitet var omdiskuteret – på nogle punkter har verden da bevæget sig fremad de sidste 14 år), Arne Grøn beskrev systematik som en rendyrkelse af spørgsmålet ”Hvad skal jeg selv tænke om de teologiske spørgsmål?” – og institutleder Steffen Kjeldgaard-Pedersen glædede sig på kirkehistorikernes vegne over de pænt blåmalede gange på sit institut og formanede studenterne til ikke at efterlade sig ”aftryk af snavsede skosåler og fedtede fingre” (s. 8). Så langt så godt.

Balladen startede med Mogens Müllers præsentation af bibelsk eksegesi. Mogens spenderer godt og vel 4 sider på at understrege, at ”en umiddelbar kristen forståelse af Det Gamle Testamente” er udelukket, at Bibelens skrifter skal læses og forstås ”som produkter af den fjerne fortid, hvori de blev til”, at oldkirkens læsestrategier ikke er fortolkningsmodeller, som vi kan

overtage i dag, og at ”vor trang til hele tiden at relatere det fortalte til det, som vi kan kalde virkelighedens verden, let fører os på vildspor” så vi risikerer at gøre os skyldige i ”naiv aktualisering”, eftersom de bibelske tekster jo ”opstod i en fjern tid og i en fremmed verden” (Müller 1998, 12-16). Kort sagt: ”Bibelens aktualitet? – kom ikke her!!”

Så langt er det *business as usual*, og ville sikkert være gået i glemme lige så hurtigt som de andre tre artikler. Men pludselig, få spaltmillimeter fra bunden af den sidste side, kommer der noget om Bibelens aktualitet. Her erklærer Mogens Müller med afsæt i sin beskrivelse af hermeneutikkens bidrag til at hindre ”naiv aktualisering”, at ”Bibelsk eksegeese er således ikke underleverandør til systematisk teologi, som skulle først den systematiske teologi gøre eksegesens resultater relevante i en nutidig sammenhæng. Bibelsk eksegeese leverer den færdige vare og skal derfor betragtes som samtalepartner for systematisk teologi, dvs., at den ikke udelukkende er en historisk, men en fuldgyldig teologisk disciplin” (Müller 1998, 17).

Det var begyndelsen på en længere række af debatindlæg. Jeg ville gerne referere i detaljer, men tiden sætter grænser. Mogens’ professorkollega og forgænger i embedet som residerende kapellan for sommerhusområdet Lumsås, Theodor Holzdeppe Jørgensen, skrev i et følgende nummer af bladet, at så længe eksegesen ”ikke forholder sig til Bibelen som kanon, dvs. som litterær og teologisk helhed ... men overlade[r] spørgsmålet om Bibelen som kanon til dogmatikken, kan bibelsk eksegeese ikke siges at være en fuldgyldig teologisk disciplin, der leverer »den færdige vare«.” (Jørgensen 1998, 30). Troels Engberg-Pedersen påpegede som reaktion på Theos kritik, at vi *faktisk* beskæftiger os med Bibelens nutidige gyldighed, om end måske lidt forsigtigere end mange på 3. sal (Engberg-Pedersen 1999, 42).

I tilgift plæderer Troels for, at der ikke skal tænkes i to polariteter, Bibelen i dens fortidighed vs. Bibelen som aktuel, men at teologens (og ikke kun eksegetens) arbejde med Bibelen er et treleddet forløb: Først skal det afklares, hvordan den fortidige tekst overhovedet anskuer verden – og her lønner det sig ikke at komme for hurtigt i mål og gå let hen over ”*hvor* anderledes man tænkte i antikken på mange centrale områder”; når dét arbejde er gjort, er teksten blevet forståelig, men ikke dermed aktuel. Som andet led må overvejes, hvilke dele af tekstens verdensbillede og livsformer, det overhovedet er *muligt* at overtage (blandt de *ikke*-mulige nævner Troels den apokalyptiske forståelsesramme, og fra GT ville jeg foreslå renhedsbestemmelserne som en ret umulig tankegang at overtage bogstaveligt for en dansker i det 21. århundrede, mens på den anden side kravet om at tage hensyn til sin medborgers interesser i samme grad som til sine egne i

”næstekærlighedsbuddet” i 3 Mosebog 19,18 forekommer udpræget kompatibel med nutidens verdensopfattelse). Og først i tredje omgang kan man så endelig overveje, om man blandt de bibelske synsmåder, det overhovedet er muligt at overtage i nutiden, også finder nogen, som man faktisk *ønsker* at overtage. I denne skelnen mellem tankegange, som er overtagelige, og tankegange, som det er *ønskeligt* at overtage, har Troels således måske fremlagt sin helt egen definition af aktualitet.¹

Men det interessante ved Mogens Müllers indlæg var sådan set ikke, at han var ivrig efter at understrege Bibelens fremmedhed, fortidighed og ikke-uden-videre-aktualiserbarhed – det har som sagt været *business as usual* for eksegeter i hundrede år og lidt til. Det interessante var, at han ønskede at hævde, at eksegesen – trods sin primære interesse i fortiden – leverer ”den færdige vare” og godt kan gøre tekstens nutidige relevans gældende på én eller anden måde og i én eller anden pickwickiansk forstand og dermed behandle Bibelens aktualitet i eksegetisk sammenhæng og – må man antage – i den eksegetiske undervisning.

I en artikel i Arken fra yderligere 13 år tilbage, skrevet af en meget ung lektor Hallbäck, 1-2 år efter at han blev fastansat, skildrer han eksegesen som ”teologiens hjerte, der sender en stadig strøm af tekstbetydning ud til de andre organer: den kirkehistoriske mave, der fordøjer kirkens historiske erfaringer, og den systematiske hjerne, der omsætter de aktuelle erfaringer til handlingsmuligheder” (Hallbäck 1985, 7). Det er smukt! Men egentlig er det vel også udtryk for netop dén opfattelse af eksegesen som underleverandør af halvfabrikata, der først ved de andre fags mellemkomst bliver til ”rigtig” teologi, som Mogens 13 år senere syntes, var for beskeden – og som Geert i høj grad selv har været med til at bringe os ud over både med nogle af dansk teologis mest originale artikler om kanon og kanonicitet (Hallbäck 2005a og 2005b, jf. Theos førnævnte klage over, at eksegeterne ikke befatter sig med kanon), med *Center for Studiet af Bibelens Brug* og endelig med de seneste års fokus på Bibelens aktualitet.

Men når vi, som opgaven er i dag, skal tage Mogens Müller – og den sene Hallbäck – på ordet og arbejde eksegetisk med Bibelens aktualitet, så er spørgsmålet jo bl.a., hvordan man omgås med de betænkeligheder og forbehold (hos Mogens unægtelig ret voldsomme betænkeligheder), som eksegeten måtte have.

¹ Jf. yderligere bidrag af N.P. Lemche (*Arken* 21. årg. nr. 1, s. 33-37), M. Müller (*Arken* 21. årg., nr. 1, s. 30-32) og S. Holst (*Arken* 21. årg., nr. 3, s. 34-37); Theo svarede omhyggeligt på rub og stub (*Arken* 21. årg., nr. 2, s. 46-47; *Arken* 21. årg., nr. 4, s. 30-31).

Vi fornemmer, at når det er forbundet med større kvababbelser at tale om Bibelens aktualitet end om fx Shakespeares aktualitet, så skyldes det ikke det sølle halvandet årtusinde mere, som Bibelen har på bagen (*så* dugfrisk er gamle William med sine kun 500 år altså heller ikke), det skyldes som allerede antydnet, at det forekommer nærliggende, at et helligskrift må have aktualitet på en *måde*, der går kategorialt ud over den måde, Shakespeare kan være aktuel på – og at hvis vi først tilkender Bibelen en *iboende* særlig aktualitet af *dén* art, så er et muligt næste skridt én eller anden form for fundamentalisme, og det vil de fleste af os gerne undgå. Spørgsmålet er så, *hvor* villig man skal være til at risikere at kyle barnet (dvs. Bibelens aktualitet) i afløbet blot for at kunne være *helt* sikker på i hvert fald at komme af med det fundamentalistiske badevand?

Lad os derfor prøve at undgå de mest inderligt uønskede misforståelser ved forsøgsvis at definere lidt nærmere, hvad der kan menes med Bibelens aktualitet. Så vidt jeg kan se, kan der tænkes på mindst to-tre forskellige ting, som godt nok har en del med hinanden at gøre og delvis overlapper hinanden, men som det alligevel godt kan give mening at skille ad til en start. Jeg har prøvet at give dem en nogenlunde dækkende overskrift, og med inspiration fra Geerts sans for den didaktisk nytte af bogstavrim har jeg kaldt dem: den *kulturelle*, den *kanoniske* – og den *konkrete* aktualitet

a) For det første kan der menes, at Bibelens *indhold* er aktuelt. Eller med andre ord, at den har noget at sige, der er aktuelt eller nutidigt relevant (hvis jeg må tillade mig den metafor, at Bibelen siger noget – men kan godt argumentere for, at det altid er menneskelige fortolkere, der siger noget ved hjælp af Bibelen, men *dén* tager vi lige en anden gang). I så fald vil det nok være det klogeste at præcisere, at Bibelen har så meget, og så meget forskelligt, at sige, at det vi kan erklære for aktuelt, vil være enkeltudsagn eller, om så skal være, hoved- eller grundindholdet i enkelte dele af Bibelen (Det ville kræve sin mand – eller kvinde – at argumentere for, at enhver passage i Bibelen til hver en tid er aktuel). Det vil desuden med ret stor sikkerhed være forskellige ting, der vil opleves som aktuelle på forskellige tidspunkter. I så henseende kan man, med en formulering lånt fra Geert, betegne Bibelen som et ”reservoir” af potentiel betydning (Hallbäck 2005b, 24).

Det vil formodentlig være den form for aktualitet, som vores fiktive Shakespeare-forsker fra for lidt siden ville hævde, at Shakespeare har. *Othello* siger ting om jalousi, eller *Macbeth* om magtbegær, som er værd at høre, fordi det er brillante stykker litteratur, men som ikke mindst er aktuelle simpelthen fordi jalousi og magtbegær er vigtige faktorer til hver en tid.

Og vi må med stor sindsro kunne tilskrive Bibelen den samme form for aktualitet. I hvert fald dele af den er særdeles gedigen litteratur, og temaer som identitet, magt, retfærdighed, lidelse, håb og død skulle være rasende aktuelle i de fleste sammenhænge, helt uafhængigt af om der enkelte steder på kloden er enklaver, hvor et lokalt flertal betragter dét der med Gud som mindre relevant. Det kalder jeg, i mangel af en præcisere glose, for Bibelen's *kulturelle* aktualitet, og her tænker jeg altså ikke på kultur i en snæver betydning a la noget, der frembringes af kunstnere, men simpelthen den samlede sum af den måde, vi tænker og kommunikerer med hinanden. I den "logosfære", hvis vi kan kalde vores fælles referenceramme noget smart, vil skiftende dele af Bibelen på skiftende tidspunkter og i skiftende sammenhænge være indlysende aktuelle, ganske som Shakespeare, og der er al mulig grund til, at den eksegetiske undervisning, i det omfang tiden er til det (jf. Hans Jørgens overvejelser om selektionens nødvendighed), helt uproblematisk kan inddrage denne aktualitet og evt. også ligefrem gøre sig umage for at påvise den.

b) Det, jeg så har kaldt den *kanoniske* aktualitet, kan muligvis opfattes blot som et særligt tilfælde eller en specifik underafdeling af den kulturelle aktualitet, men en ret speciel underafdeling. Den opstår i kraft af, at Bibelen nok reciperes på samme måde som alle store tekster fra fortiden, men i tilgift *også* er genstand for en særlig art forventninger og heraf følgende fortolkninger. Så længe vi blot overvejer, om de ting Jobs Bog siger om lidelse og retfærdighed er aktuelle – på samme måde som vi kan overveje, om de ting *Macbeth* siger om magt er aktuelle – er der frit valg på alle hylde; tekstens aktualitet kan overvejes, antages eller afvises (jf. Troels' overvejelser om, hvorvidt vi overhovedet *ønsker* at antage fortidens synspunkter, hvis det skulle være muligt). "One man's cheese is another man's rotten milk", for nu at være så ufin at alludere til en af de få alimentære idiosynkrasier hos festens midtpunkt i dag.

Men som bekendt dukker jo i en række sammenhænge det synspunkt op, at der ikke bare muligvis kan stå noget aktuelt i Bibelen, lige som der kan i Shakespeare eller Peter Plys, men at det, der står i Bibelen, værsgo' *skal* anses for at være aktuelt, fordi det står lige netop dér. Det er en tanke, der kan blive præsenteret som selvfølgelig, både blandt nogle, der selv deler den, og blandt folk, som anser den for dybt åndssvag, men tager for givet, at teologer – og kristne – skal dele den, hvis de skal fortjene navn af teologer eller kristne. Og det hænger jo sammen med nogle kulturelt betingede opfattelser af, hvad et helligskrift er for noget. Disse forestillinger om, hvordan en religion "skal" forholde sig til sit helligskrift, kan forekomme

nogle af os at have mere at gøre med dele af islam end med kristendom, men de deles immervæk af pænt mange kristne, og de modsiges ikke i nævneværdig grad af den måde, vi agerer på, når vi holder gudstjeneste.

c) En tredje slags aktualitet (som jeg har kaldt den ”konkrete”) er den, som der i princippet slet ikke er brug for at dokumentere eller påpege eller overveje: Den som ikke kun angår Bibelens indhold, men selve Bibelens faktum, så at sige: Der læses højt af Bibelen og fremsættes overvejelser eller påstande ikke bare om dens indhold, men om dens indholds aktuelle relevans, i offentligt tilgængelige lokaler 2-3000 steder i dette land, ugentligt eller oftere endnu, under et fremmøde der løseligt anslået svarer til i hvert fald et par Roskilde-festivaler hver eneste forbaskede uge, uanset om det regner, eller der er EM i fodbold; og der undervises i den i landets skoler nok i noget større omfang end i Blixen, Andersen og Kierkegaard tilsammen; faktisk nok med ret stor sikkerhed i større omfang end noget andet enkelt menneskeskabt fænomen, hvis jeg må have lov at regne Bibelens mange skrifter for ét kulturelt fænomen. Og – i knap så let kvantificérbar grad, men ubestrideligt i betydeligt omfang – Bibelen er genstand for kunstnerisk fortolkning og bearbejdelse og bliver tilsyneladende ved med at være det. En så udstrakt brug af Bibelen må siges at gøre Bibelen som foreliggende konkret størrelse påviseligt aktuel, selv hvis der havde været almindelig enighed blandt os her om, at dens indhold var aldeles uinteressant (hvad der jo nok ikke er).

En aktualitet af den sidstnævnte slags – selve den omstændighed, at *the Bible is out there* – er der en klar parallel til i de seneste års tilstrømning til islamstudier og religionshistorie på alle niveauer; den er ikke nødvendigvis motiveret af nogen overbevisning om, at Koranen er aktuel i den forstand, at den ”siger mig noget”, men at den er hamrende aktuel, fordi den er en faktor at regne med.

Undervisning

Nu har Geert jo ikke bedt os om at sige noget om Bibelens aktualitet i almindelighed, men om Bibelens aktualitet i undervisningen. Og lige præcis med hensyn til Bibelens aktualitet, tror jeg det er relevant at fokusere på et paradigmeskift i didaktisk teori, som ikke er slået igennem på universitetet i det omfang, som det nok burde, men som vi alle sammen kender fra den ærligt talt temmelig ucharmerende glose ”læring”: Undervisning er det, læreren gør, læring er det, eleven eller studenten gør. Og når den teologiske lektor har holdt enetale i 2 x 45 minutter – kedeligt eller vittigt, apatisk eller engageret, med PowerPoint eller med kridt, det er såmænd underordnet

– så har der påviseligt og uimodsigeligt fundet undervisning sted, men der er ingen som helst garanti for, at der også har fundet læring sted. Om det sidste er tilfældet, kan man først konstatere ved at undersøge studenternes hoveder, fx igennem den både effektive og hyggelige procedure, som består i at tale med dem (ofte nøjes man med stikprøver i form af den mindre hyggelige procedure, der kaldes eksamen).

Den fundamentale skelnen mellem undervisning og læring kan slagordsmæssigt udtrykkes med en vits, som oven i købet stammer fra en eksegetisk universitetslærer i Det Gamle Testamente, den alle vegne højt respekterede David J.A. Clines, som ved flere lejligheder har fyret følgende uoversættelige ordspil af: "I gave up teaching biblical studies and determined to teach my students instead" (Clines 1997, 7, jf. 2010, 18).

Det hænger så igen sammen med yderligere en skelnen, der er lige så central for accentforskyningen i de sidste årtiers læringsteori, og som også kan opsummeres i én enkelt ucharmerende og møgirriterende modeglose, nemlig "kompetence", der typisk defineres i kontrast til blot og bar "viden". Kompetence – eller med et godt gammelt dansk ord, som jeg egentlig hellere vil bruge, "kunnen" – består i ikke blot at have viden, men at have færdighed i selvstændigt at anvende den til noget. Ren viden er hyggelig at have og kan bestemt være nyttig, men er principielt *reproduktiv*. Kunnen består i tillært håndlag i konstruktiv, målrettet og velovervejet anvendelse af arbejdsprocesser og hjælpemidler med henblik på at frembringe noget, snarere end at reproducere. Med et ikke særlig forsimplende billede: Den der har lært Madam Mangors Kogebog udenad, besidder viden. Den der kan lave mad, besidder kunnen (og kan have megen gavn af at vide, hvad der står i kogebogen, men råder over umådelig meget mere end det, der er nedlagt i kogebogens tekst).

Både med hensyn til i det hele taget at opnå, at der finder læring og ikke bare undervisning sted, og med hensyn til at sigte efter, at man ikke bare skal lære at vide, men lære at *kunne*, har læringsteoretikere af alle slags sammenfattet moralen i, at det afgørende ikke er hvad læreren *siger* (for det kan såmænd alligevel i vidt omfang gå ind ad det ene øre og ud af det andet, som min mor plejede at sige), og heller ikke hvad læreren *gør* (for selv de mest spektakulære demonstrationer af fagets udøvelse, med eller uden IT-understøttelse, skaber ikke i sig selv erfaring, håndlag og kunnen hos selv den mest velvilligt indstillede tilskuere; man kan ikke lære at spille klaver alene ved at se på, at læreren gør det) – det afgørende er, hvad *studenterne* selv *gør*. Man skal øve sig! Og lærerens vigtigste opgave bliver i så fald at stille opgaver og at stå til rådighed som vejleder under studenternes

selvstændige arbejde med at løse opgaverne. Det er en morale, som vi i beskeden omfang har lagt os efter ved at indføre de såkaldte porteføljeeksaminer på første semester af de to eksegesefag på BA-uddannelsen fra efteråret 2012, hvor eksamen består i løsning af opgaver semesteret igennem og ikke i en efterfølgende stikprøvekontrol af, hvor megen paratviden, der er blevet siddende i hovederne på studenterne fra semesterets énvejskommunikation. Og vi er da sådan set *lidt* kæphøje over, at vi på dette punkt foregår de andre teologiske fag med et godt eksempel.

Bibelens aktualitet i undervisningen

Og lige præcis med hensyn til Bibelens aktualitet tror jeg, denne skelnen er vigtig. Hvis det blot drejer sig om, hvad Salme 46 betyder i sin oprindelige jødiske (eller for den sags skyld israelitiske) kultiske kontekst i Levanten i Oldtiden, i sin litterære sammenhæng i antikke manuskripter og i sin kanoniske sammenhæng i Biblia Hebraica, så vil jeg godt påtage mig at give, om ikke ligefrem udtømmende, så dog repræsentativ og nogenlunde dækkende besked om de vigtigste positioner i forskningen i ren og skær forelæsningsform, som studenterne så kan lære udenad (eller optage på en medbragt diktafon, som enkelte alt for autoritetstro gemytter en gang imellem har bedt om lov til). Jeg er ikke sikker på, det er produktivt, men fuldt ud muligt er det.

Men hvis vi skal befatte os med Bibelen i dens aktualitet – ikke bare med abstrakte metaovervejelser om, i hvilken forstand og med hvilke forbehold vi overhovedet kan tale om, at Bibelen har aktualitet, men også *hvor* dens aktualitet konkret består – så vil jeg nødtigt påtage mig at fremlægge noget, der svagt ligner en syntese, og jeg håber egentlig også, at studenterne høfligt men bestemt ville betakke sig for at skulle lægge trommehinder til, for hvorfor søren skulle jeg være mere kvalificeret end de selv til at afgøre, på hvilke punkter, Bibelen er aktuel? Derimod så vil jeg meget gerne deltage i en fælles drøftelse af emnet, også gerne som ansvarlig ordstyrer – med et andet smart-ass slagord fra nyere læringsteori: Være *the guide on the side*, snarere end *the sage on the stage*. Målet må være at opøve en kunnen inden for det håndværk at forholde sig til Bibelens aktualitet.

Men nu skal jeg fokusere på det konkrete spørgsmål, Geert har stillet: ”hvordan skal vi lære studenterne at håndtere det faktum, at Bibelen er først og fremmest en aktuel størrelse i kulturen, i kirken, i skolen osv.” – og jeg vil, lidt defensivt, illustrere overvejelserne både med forslag og med ting, der allerede har fundet sted.

I sin artikel i et nyligt nummer af TEOL-information har Geert beskrevet forløbet – og evalueringen – af et kursus, hvor han har prøvet emnet af. Og en af de lidt overraskende opdagelser er, at i hvert fald lige de pågældende studenter høfligt men bestemt frabeder sig at få det egentlig kirkelige blandet ind i eksegesundervisningen (Hallbäck 2012, 9). Man hører jo ellers en gang imellem (eller tror, man hører), at eksegesefagene opleves som kedelige og irrelevante, netop fordi de ikke handler om den type udlægning, som finder sted i kirken. Men Geert er ikke alene med sin oplevelse – jeg har i flere omgange selv oplevet noget lignende med bifagsdisciplinen ”gammeltestamentlig teologi”; så længe vi gennemgår Hans Jørgen Lundager Jensens bog (1998), der måske nok har en traditionel gammeltestamentlig teologisk struktur, men udtrykkeligt varedklarerer sig selv som en religionshistorie, og er båret af en voldsom interesse for nogle af de mest aparte og ikke-aktualiserbare fisk i det gammeltestamentlige hyttefad, så finder studenterne det voldsomt spændende og oplysende at beskæftige sig med (hvilket selvfølgelig ikke er det samme som ”aktuelt”, men det er nu alligevel påfaldende). Når der så kommer Heidegger- og Habermas-læsende gammeltestamentlere på bordet, som udtrykkeligt overvejer den gammeltestamentlige tekst nutidige samfundsmæssige eller ligefrem kristelige relevans, så er reaktionen, at – ”jaja, Søren, det er meget godt, men det er også lidt kedeligt og lidt bedreviddende, og desuden lærer vi det lige så godt eller bedre i de systematisk-teologiske fag”.

Men det skal da ikke forhindre os i at prøve. Som en mulig måde at gøre i det mindste en vis åbenhed for tekstens ”kulturelle” aktualitet nærliggende kunne man nævne det at lade et kursus gå tematisk til værks. Jeg har selv i indeværende semester haft et kursus om døden i Det Gamle Testamente, og vi har bestemt ikke bevæget os inden for en mils afstand af præstens begravelsesprædiken, men en beskæftigelse med ligheder og forskelle til vores egen tids opfattelse af døden – så overfladisk det nu end er blevet – har ikke været til at undgå. Døden og skattevæsenet er jo, som Benjamin Franklin skrev, de eneste to instanser, som med sikkerhed får konkret aktualitet for ethvert menneske.

Et andet eksempel: Gitte Buch-Hansen har netop haft et kursus sammen med Bent Flemming Nielsen og undertegnede, der handlede om påsketidens prædiketekster fra Johannesevangeliet, men hvor der, i stedet for så at sige at starte ”fra scratch”, fra begyndelsen var lagt et bestemt perspektiv ned over læsningen, ved at vi inddrog et par amerikanske teologer, som går ret ubekymret på tværs af skellet mellem eksegesis og systematik og læser Johannesteksterne med moderne traume-teori som læsebriller. Og jeg ved,

at Else Holt i Århus lige har haft et kursus – i sagens natur i GT – hvor traumeforståelse, og her selvfølgelig ikke mindst det gammeltestamentlige ærketraume, det-at-være-eksileret, var det brændpunkt, hvorudfra de behandlede tekster blev valgt.

At traumer, eksil og anden fremmedgjorthed er aktuelle størrelser, vil vist ingen bestride, så en evt. aktualitet i bibelteksten får ved denne tematiske tilgang en udmærket anledning til at komme frem, uden at nogen på forhånd behøver gøre vold på teksten ved at postulere aktualiteten *a priori*. Jeg er med på, at fremgangsmåden strider imod hovedtendensen i NT-undervisningen her i huset, som er at gennemgå hele skrifter og så at sige lade skriftet selv sætte dagsordenen i stedet for at lade det levere materiale til behandlingen af et problemfelt (en fremgangsmåde jeg også selv holder af); og det er heller ikke fordi jeg mener, at nogen skal påtvinges den tematiske *approach*, men en mulighed er den i hvert fald.

Hvad den egentlig ”kanoniske” aktualitet angår, så er det som antydnet lidt touchy, og *nota bene* ikke kun hos underviser, men også hos studenter, og jeg har ikke rigtig noget begavet at foreslå med hensyn til dens plads i undervisningen. Men jeg vil gerne indvie den lærde forsamling i en af de mest fascinerende oplevelser, jeg har haft, mens jeg så mig om efter stof til dette foredrag, nemlig den amerikanske nytestamentler Dale Martins bog *Pedagogy of the Bible*, som er en slags rapport fra hans besøg og interviews på *seminaries* og *divinity schools* i USA – altså uddannelsesinstitutioner, der kombinerer et universitets akademiske ambitionsniveau (ofte måske kun op til BA-niveau, men det er immervæk også noget) med et pastoralseminariums utvetydige kirkelige erhvervsrettethed – altså steder, hvor man må formodes at befatte sig direkte og uden forbehold med tekstens kanoniske aktualitet. Og Dale Martin rapporterer, at man selv på (eller rettere: *især* på) de mest stokkonservative institutioner underviser strengt historisk-kritisk i dén overordnede forstand, at tekstens oprindelige mening er analysens mål, og at *eisegese* eller ”indlæsning” af sine egne fx kristne forestillinger i teksten er i akademisk henseende selveste ”synden mod den Helligånd”, der for enhver pris skal undgås (Martin 2008, 29-31); det kan godt være, man har et i vores øjne rigeligt optimistisk syn på, hvor stor en del af Det Gamle Testaments narrative passager, der er faktisk korrekte gengivelser af begivenheder, der faktisk har fundet sted, men i fokuseringen på teksten i dens fortidighed er man så ’historisk-kritisk’ som nogen.

Og Martin spørger så retorisk: Hvorfor helt undlade at øve sig i det, som kirken konsekvent har gjort de første 1800 år af sin eksistens, nemlig at bruge Bibelen til at illustrere og eksemplificere den forståelse af evangeliet

om Kristus, som man som forkynnder har i forvejen – frem for udelukkende og let krampagtigt at ville hente sin kristendom jomfruelig og uberørt af menneskehånd frem fra teksten, som om den kun kom derfra, og som om man ikke havde nogen i forvejen (Martin 2008, 69-70)? Men behøver jo ikke partout begå den a-historiske og uakademiske voldtægt mod skriften, som det ville være at påstå, at profeten Jonas *selv* godt vidste, han var en Kristus-profeti, for at kunne eksemplificere og illustrere evangeliet ved hjælp af Jonas' Bog.

Jeg indrømmer, at jeg ikke aner, hvad jeg skal stille op med Dale Martins retoriske spørgsmål, men det kunne jo være et tegn på, at det vitterligt er et spørgsmål, der er værd at tænke over.

Et kæmpestort felt, som har at gøre både med det, jeg har kaldt kulturel og konkret aktualitet, er det virkningshistoriske. Bibelen i musik, litteratur, film, etc. Det der er blevet præsteret på det område ind til videre, har ikke så meget ligget i den egentlige undervisnings regi, fordi den jo er hængt op på specifikke krav om læsning af så og så mange sider hebraisk eller græsk kanonisk tekst. Og selv om et kursus om Jesus-film bestemt ville blive mere spændende af, at der kom NT-eksegetisk og ikke kun filmvidenskabelig kompetence på bordet, så kan det være lidt svært at forestille sig, hvordan man får den traditionelle eksegetiske detailgennemgang og filmanalysen til at lade være at opføre sig som to gøgeunger i samme rede, der bestandigt vil prøve at skubbe hinanden ud over kanten. Men at emnet er spændende, og at der ikke bare er tale om kunstbeskæftigelse med en ultratynd eksegetisk fernis, kan man jo se af, at der er kommet pænt mange bidrag fra fageksegeter både i Center for Studiet af Bibelens Brug, og i udgivelser som Forlaget Alfas bøger *Jesus går til Filmen*, *Rock-profeter* og *Jesus som bogorm* og i Fønix' temanummer om Nick Cave fra for et par år siden. Men hvis det stadigvæk er eksegeundervisningen vi befinder os i, så synes jeg også, det er vigtigt, at vi ikke bare skal optræde som glade diletanter i film-, litteratur- og musikanalyse, men at der netop skal blive tale om en *fageksegetisk* funderet analyse af bibelapplikationen i det givne værk.

Det samme princip mener jeg også kunne læges til grund for at arbejde med Bibelens "konkrete" aktualitet i øvrigt, både dens faktiske brug i kirken og i skolen. Da jeg i sin tid underviste linjefagsstuderende på lærerseminariet i kristendomskundskab og religion, indgik det som en integreret del af undervisningen at befatte sig med "fagdidaktik", dvs. ikke bare at vide en masse om kristendom og andre religioner, men at gennemtænke undervisningsforløb og vurdere undervisningsmaterialer; det var voldsomt spændende, bl.a. fordi studenterne vidste meget mere om emnet, end jeg

gjorde. På en lignende måde, tænker jeg, kunne det indgå i den vifte af opgaver, som udgør en eksamensportefølje i eksegese-fagene hos os, at man skulle foretage en analyse af både et undervisningsmateriale og af en eller flere prædikener. Og opgaven skulle vel at mærke ikke bestå i at give fag-eksegetisk karakter for, om prædikenen nu var god nok til at undgå ”naiv aktualisering”, eller om lærebogen i tilstrækkelig grad er up-to-date med de seneste forskningsteorier om tidspunktet og omstændighederne for Israel opståen – opgaven skulle være så præcist og detaljeret som muligt at *beskrive*, hvad det analyserede medium gør ved bibelteksten: Hvordan bruges teksten, hvorhenne lægges fokus, hvad i teksten bliver anskuet som centralt og hvad bliver fravalgt, hvilke grundantagelser af detaileksegetisk, religionshistorisk og dogmatisk art afspejles, osv. Det ville være en i princippet rent deskriptiv tilgang – og vi er jo glade for det deskriptive – men en tilgang, som ville give forøget håndslag i at være bevidst om, hvad der sker i en aktuel brug af teksten – andres såvel som ens egen.

Litteratur

- Ida Auken og Bo Torp Pedersen (red.), 2007, *Jesus går til filmen: Jesusfiguren i moderne film*, Alfa
- Svend Bjerg og Marie K. Monrad (red.), 2009, *Jesus som bogorm: Jesusfiguren i nyere skandinavisk litteratur*, Alfa
- Lars K. Bruun og Jeanne Dalgaard (red.), 2008, *Rockprofeter: Jesusfiguren på plade*, Alfa
- David J.A. Clines, 1997, *The Bible and the modern world*, Sheffield Academic Press
- David J.A. Clines, 2010, 'Learning, Teaching, and Researching Biblical Studies, Today and Tomorrow', *Journal of Biblical Literature* 129/1, 5-29
- Troels Engberg-Pedersen, 1999, 'Eksegese og systematik: Den dobbelte bevidsthed', *Arken* 21. årg., nr. 1, 40-42
- Geert Hallbäck, 1985, 'Undervisningsrefleksioner', *Arken* 7. årg., nr. 2, 4-7
- Geert Hallbäck, 2005a, 'Kanon mellem afgrænsning og mangfoldighed', i: O. Davidsen (red.), *Litteraturen og det hellige*. Acta Jutlandica LXXX:1, Aarhus Universitetsforlag, 376-384.
- Geert Hallbäck, 2005b, 'Kanon-i-kanon – og hvorfor ikke', i: B. Ejrnæs (red.), *Kanon og kanonicitet*. Årsskrift, Collegium Biblicum
- Geert Hallbäck, 2012, 'Om at undervise i Bibelens aktualitet', *TEOL-information* 45, 6-9
- Søren E. Jensen (red.), 2005, *Ave Nick! Den teologiske Nick Cave*. Fønix 29, nr. 3-4

- Theodor Jørgensen, 1998, 'Kan bibelsk eksegeese levere den færdige vare?', *Arken* 20. årg., nr. 6 [på omslaget fejlagtigt angivet som nr. 3], 28-30
- Hans J. Lundager Jensen, 1998, *Gammeltestamentlig religion: En indføring*, Anis
- Dale Martin, 2008, *Pedagogy of the Bible*, Westminster John Knox
- Mogens Müller, 1998, 'Bibelsk eksegeese', *Arken* 20. årg., nr. 4, 12-17
- Tobias Stern Johansen, 2012, 'Teologer: Gud står bag Breiviks massakre', *Kristeligt Dagblad* 24. maj, 2. sektion, s. 1

Alene på en øde ø? Robinson Crusoe, sekulariseringsteoremet og bibelvidenskabens fremtid

Lars K. Bruun

Dagens tema er efter Geerts ønske 'den eksegetiske undervisnings aktualitet.' Jeg vil behandle spørgsmålet som et spørgsmål om de bibelske teksters aktualitet og dermed se bort fra pædagogiske og didaktiske såvel som mere tekniske spørgsmål vedrørende studieordning, pensum mv. Dette valg af perspektiv er blandt andet inspireret af nogle af de samtaler og diskussioner, der er blevet ført i *Center for Studiet af Bibelens Brug*, hvis oprettelse Geert for nogle år siden tog initiativ til. Hvad den eksegetiske *undervisnings* aktualitet angår, vil jeg anlægge det pragmatiske synspunkt, at den formodentlig er sikret så længe, der findes teologiske fakulteter, som skal uddanne præster til Den Danske Folkekirke.

Oplægget rummer tre punkter, der behandler problemstillingen via en række omveje omkring kulturens tegn – for nu at parafrasere Paul Ricoeur: Først skal vi kaste et blik på de bibelske teksters tilstedeværelse i Daniel Defoes klassiske roman *Robinson Crusoe*. Disse overvejelser benyttes som springbræt til en præsentation og diskussion af sekulariseringsteoremet hos Hans Blumenberg, Karl Löwith og Carl Schmitt. I forlængelse heraf knyttes endelig nogle bemærkninger til den eksegetiske forskningstradition herhjemme, sådan som de kommer til udtryk ved de teologiske fakulteter i henholdsvis København og Århus. På trods af denne snirklede omvej håber jeg således til slut alligevel at være i stand til at give en slags svar på spørgsmålet om den eksegetiske undervisnings aktualitet.

Robinson Crusoe

I 1719 fik Daniel Defoe udgivet romanen *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner: Who Lived Eight and Twenty Years, all alone in an un-inhabited Island on the Coast of AMERICA, near the Mouth of the Great River of Oroonoque; Having been cast on Shore by Shipwreck, where-in all the Men perished but himself. With An Account how he was at last as strangely deliver'd by Pyrates. Written by Himself*. Bogen blev øjeblikkeligt en kolossal salgssucces, og den er siden hen blevet oversat til alverdens sprog (Richetti 2001, ix ff.). Ja, *Robinson Crusoe* er så udbredt, ikke mindst i den vestlige kulturkreds, at den i lange perioder har været den mest solgte og læste bog efter Bibelen. Bogen har ligefrem givet stødet til genrebetegnelsen *Robinsonade*: fortællinger om *cast aways*, der kommer ud for eventyrlige og farefulde oplevelser. Defoes fortælling om Robinson Crusoe fra York har for generationer

stået som prototype på og paradigme for fantasier om eventyr og fare. Historien findes således i utallige versioner, ofte forkortede og genfortalt, som regel for (dreng)ebørn. Men enhver genkender plottet, der i sin mest kondenserede form handler om en ung mand, der trodser sine forældre og drager på eventyr, kommer galt af sted og ender på en øde ø, for til sidst at blive reddet og oven i købet ende sine dage som en yderst velhavende mand. Det plot er set før, men det, der gør *Robinson Crusoe* anderledes og frem for alt *moderne* er rummet i ordene i bogens titel: "Written by himself". Defoes roman er blevet kaldt den første realistiske roman, fordi plottet ikke er spundet over en nødvendig og tidløs struktur, som fx i mytens form eller det klassiske epos' form; det er Robinsons egen vilje og egne beslutninger, der skaber plottet – også selvom det guddommelige perspektiv, forsynet, spiller en betydelig rolle i romanen, som vi skal se. *Robinson Crusoe* er 'realistisk', fordi romanen rummer dette element af kontingens; det er hovedpersonen selv, der driver plottet frem (Watt 1974, 60-92). *Robinson Crusoe* bliver derfor ikke et eksempel på eller en illustration af en mytisk grundstruktur eller lignende, det er derimod Robinsons egen foretagsomhed og dens konsekvenser, der er i fokus. Det, der kendetegner *Robinson Crusoe*, er nysgerrigheden efter selv at gestalte sin helt konkrete og ikke mindst kropslige tilværelse. Ja, plottet glider nærmest i baggrunden og reduceres til en anledning til, at hovedpersonen kan kaste sig ud i teknologiske eksperimenter, hvis klangbund er den menneskelige selvopholdelsesdrift. Der er andre spor og temaer i værket – fx spørgsmålet om ensomhed og forladthed – der stærkt træder frem for læseren. Men Robinsons foretagsomhed er dragende, hvilket bevidnes af, at rækken af forkortede drengébogsudgaver ofte dvæler ved det teknologiske aspekt. Det er Robinson i rollen som *håndværker*, der dominerer. Det er da også netop denne rolle, litteraturkritikeren Lars Bukdahl lægger vægt på i sin anmeldelse af *Robinson Crusoe* i anledning af genudgivelsen af den danske udgave:

Robinson, bugtalt af Defoe, [gør] med en utrolig og crazy omstændelig detaljerigdom (...) rede for, hvordan han rent praktisk indrettede sig og overlevede på øen; heldigt nok får han bjerget en hel del vidt forskelligt gods fra sit skib, som han (og Defoe) til gengæld holder minutiøst hus med. I langt det meste af bogen er den eneste action, at Robinson slæber og graver og bygger og konstruerer; han ankommer til øen på side 54, og hans første konfrontation ansigt til ansigt med andre mennesker, en flok kannibaler, der har tilfangetaget Fredag, finder sted på side 206. Midt imellem er det møjsommelig, privat civilisationsdannelse, der er på programmet. Hvilket for den post-moderne læser skiftevis og på samme tid er dødsens kedsommeligt og sært fascinerende at høre om. Min favorit-opfindelse er klart Robinsons paraply eller måske

rettere mobil-parasol, med græstag!, som han bruger til at skærme sig for sol og regn og som en sand jungle-gentleman helst ikke forlader sit hovedkvarter uden. (...) Det fremhæves igen og igen, hvor åndssvagt lang tid, de enkelte projekter tager, hvad de jo sagtens kan gøre, eftersom Robinson har al tid i verden. Hvortil kommer alle de fejlslagne forsøg – tre, præcis 3 paraplyer mislykkes – og de projekter, der helt bogstaveligt ikke kommer ud af stedet, som for eksempel den kæmpekanon, Robinson bruger et halvt år på at bygge, og som derpå bare ligger og blomstrer i 20 år, fordi han ene mand ikke kan transportere den ned til havet (...). Man siger, at Defoe med *Robinson Crusoe* opfandt realismen, men det passer ingen steder henne, eftersom realisme spejler et samfund, der allerede findes, mens Robinson skaber et samfund fra bunden af. Et samfund, som vel nok er civilisatorisk eksemplarisk og allegorisk, men i endnu højere grad ad hoc, vilkårligt, excentrisk, i min detaljedruknende læseoplevelse i hvert fald (Bukdahl 2011, 5).

Bukdahl er tydeligvis fascineret af Defoes beskrivelse af Robinsons paraplyproduktion. Men også bogens religiøse og moralske spor nævnes i Bukdahls omfattende og begejstrede anmeldelse:

Ud over at konstruere paraplyer bruger Robinson oceanerne af tid på at gruble og spekulere sig blå i hovedet over sin ulykkelige skæbne. Alt for hurtigt falder han omtrentlig til ro i en simpel kristendom, hvor en almægtig Gud straffer (skibbrud) for derefter at vise nåde (overlevelse, skibsgods). Men da Robinson en dag opdager et fodspor, sortner han helt til i paranoia: hvem, hvad, hvordan? Og senere, da han fra et skjul ser kannibaler gå i land og gøre et festmåltid af deres fjender, opstiller han det ene scenario efter det andet i sit hoved, hvor han helt modigt går til angreb. Samtidig med at han endeløst diskuterer det teologisk rimelige i at straffe barbarer for noget, de ikke aner er en synd. Denne kaotiske, monstrøse bevidsthedsstrøm modsvarer 1:1 paraplykonstruktivismens orden og akkuratess og er lige så radikalt hyperrealistisk fremstillet (Bukdahl 2011, 5).

Jeg er tilbøjelig til at give Bukdahl ret i, at det er Robinson i rollen som *homo technicus*, der fascinerer. Man ærgrer sig virkelig med Robinson, da det viser sig, at han har spildt år på at hugge en båd ud af en træstamme. Og hvilken læser fryder sig på den anden side ikke, da Robinson ved et tilfælde opdager, at det er muligt at brænde ler?

Dette fik mig til at undersøge, hvordan jeg kunne lægge ilden til rette, så at den kunne brænde nogle krukker til mig. Jeg kendte intet til den slags brændingsovne, som pottemagere bruger, og heller ikke til glaserings med bly (jeg havde ellers en del bly, jeg kunne have gjort det med), men nu stablede jeg tre ret store og tre mindre krukker oven på hinanden og lagde brænde om dem på alle sider, efter at jeg havde stillet dem på et tykt lag gløder. Jeg nærmede ilden med frisk brænde hele vejen rundt, til krukkerne var rødglødende og jeg så, at de ikke revnede. Derefter ventede jeg, til de var næsten hvidglødende og lod dem stå i denne varme i fem-seks timer. Nu så jeg, at en af dem smeltede, hvilket skyldtes at det sand, der var blandet i leret, bukkede

under for temperaturen og ville være blevet til glas, hvis jeg havde fortsat. Jeg mindskede derefter gradvis varmen, indtil krukkerne begyndte at tabe farven. Jeg holdt øje med dem hele natten, for at ilden ikke skulle slukkes for hurtigt, og næste morgen havde jeg tre udmærkede, om end ikke særligt smukke større og to mindre krukker, der var brændt så hårdt, som jeg kunne ønske mig. Den ene af dem var endda glaseret som følge af det smeltede sand (*Robinson Crusoe*, 129, Mogens Boisens oversættelse).

Men *hvor* moderne er Defoes roman egentlig? Som det fremgik af Bukdahls anmeldelse, vil han ikke karakterisere *Robinson Crusoe* som en realistisk roman, og det synspunkt er nøje forbundet med Bukdahls betragtning, at den orden, der kendetegner paraplykonstruktøren Robinson, modsvares af det kaos, der behersker Robinsons bevidsthed. I forlængelse af Bukdahls analyse kan der argumenteres for, at den detaljerigdom, hvormed Defoe beretter om håndværkeren Robinsons foretagsomhed (Bukdahl påpeger, at eftersom *Robinson Crusoe* ikke er autofiktion, har forfatteren Defoe her virkelig måttet være opfindsom),¹ er en form for terapeutisk aktivitet, idet fantasi og koncentration tilsammen er med til at skabe kosmos – mens kaos behersker den bevidsthed, der tumler med religiøse og moralske spørgsmål. Bukdahls realismekritiske læsning lægger sig herved ganske tæt op ad J.-J. Rousseaus opfattelse af Defoes roman. Rousseau priste *Robinson Crusoe*, og det i en sådan grad, at han i sit pædagogiske hovedværk *Émile, ou, de l'éducation* fra 1762 lader Emiles lærer sige, at *Robinson Crusoe* er den eneste bog, Emile må læse (Richetti 2001, xxii). *Robinson Crusoe* er så at sige den eneste bog, der er værd at have med på en øde ø. Ifølge Rousseau tilbyder Defoes bog det fra naturen fremmedgjorte menneske en mulighed for at genopdage naturen og sig selv i den. Bukdahl lægger med sin karakteristik af *Robinson Crusoe* som hyperrealisme netop vægt på eksperimentet og fantasien. Det er i hengivelsen til denne skabende aktivitet, Robinsons kaotiske og endeløse spekulationer får modspil. Denne spænding er imidlertid ikke alene interessant ud fra en psykologisk betragtning. Inden for et litteratur- og idehistorisk perspektiv rejser den tillige spørgsmålet om, hvad betegnelsen 'realisme' dækker over:

¹ På sin blog bringer Bukdahl følgende citat, der var faldet ud af anmeldelsen i WA: "Og så er det lige, at den postmoderne læser skal minde sig selv om, at bogen faktisk ikke er en autofiktion; Defoe har fundet på den hele *from scratch*-omstændelighed, inkl. mislykketheden, og hvad er det for langt ude [sic], forunderlig fantasi, der ikke bare kan, men vil og tør det?" (Blogdahl.dk. Set 30. november 2012).).

I sin introduktion til Penguins klassiker-udgave af *Robinson Crusoe* tilslutter John Richetti sig umiddelbart den litteraturhistoriske karakteristik af romanen som 'realistisk':

Literary historians have singled out *Robinson Crusoe* as perhaps the first true instance in English of what we now call the realistic novel. They mean that Defoe's book fairly consistently renders its main character and narrator as a particularized individual situated in very recent history and society in all their moral and ideological complexity. Crusoe is not simply as the title declares a 'mariner'. Thanks to the fullness and the acute particularity of the narrator and the world he evokes, Robinson is an individualized personality, an individual and not simply a type. Defoe implicitly subordinates the various moral and religious themes the book also explores to the rendering of that person in all his uniqueness and singularity (...) Defoe dramatizes his hero's deep ambivalence about his life and identity, his confusion, loneliness, sheer terror, self-loathing as well as growing self-knowledge and religious awareness gained through introspection that leads to confidence. (Richetti 2001, xv).

Men Richetti rejser også spørgsmålet, om der mon ikke også er stor afstand mellem Defoes tid og vores?:

To be sure, for many twenty-first-century readers, *Defoe's book anticipates rather than fulfils the modern realistic novel to which they are accustomed* [min kursivering, lkb]. Psychologically and ideologically, Crusoe necessarily belongs to his time and place rather than ours, and not everyone will find Crusoe's struggles with his faith in God's Providence compelling or even convincing (Richetti 2001, xv).

Richetti antyder her, at Robinsons endeløse moralske overvejelser faktisk har talt til læsere i samtiden. Til gengæld mener han ikke, at de meget lange beskrivelser af Robinsons håndværk i længden har været i stand til at fastholde læseren, hverken i samtiden eller senere, og for at sikre lidt action lader Defoe på et tidspunkt, dog ret sent, Robinson få besøg af kannibaler (Richetti 2001, xvi). Det er dog alt i alt fortællerens retrospektive *point of view*, der ifølge Richetti sikrer værkets psykologiske dynamik:

Looking back on his life, Crusoe will evoke an ambitious and aggressive younger individual but will tell his story from the perspective of a wiser and more mature man who has learned about the limitations on individual action and ambition and who has acquired the proper sense of divine or providential arrangement in human affairs. Crusoe's divided personality returns us to the young Defoe, the pious Dissenter who wrestled with a call to the ministry but turned to the wheeling and dealing life of a businessman and entrepreneur in the emerging, rough and tumble proto-capitalist order of late-seventeenth-century England and Europe (Richetti 2001, xvi).

Det er med andre ord ikke opfindsomhed og foretagsomhed, der dominerer værket, sådan som Bukdahl synes at mene. Som Richetti gør opmærksom på, er begivenhederne på øen indlejret i refleksion og eftertanke, og det er her, det religiøse sprog dukker op, et sprog som også i forbindelse med Robinsons teologiske manuduktion af Fredag dominerer. Følgende passage viser, at det religiøse sprog i *Robinson Crusoe* ikke alene peger indad, på Robinsons sjæleliv, men at det tillige er bærer af en kosmologi, der gør Robinson kulturelt overlegen i forhold til Fredag og den kultur, han og han stamme repræsenterer:

Ud fra det, han [Fredag] her havde fortalt, begyndte jeg at undervise ham i kundskaben om den sande Gud. Jeg sagde til ham, at alle tings store Skaber boede deroppe, og jeg pegede op mod himlen. Jeg sagde endvidere, at Han styrer verden med samme magt og forsyn som det, hvormed Han har skabt den, og at Han er almægtig, kan gøre alt for os, give os alt og fratage os alt. På den måde åbnede jeg gradvis Fredags øjne. Han lyttede med megen opmærksomhed og anerkendte med glæde tanken om, at Jesus Kristus var sendt for at forløse os, og med ikke mindre glæde, hvordan vi skulle bede til Gud, som kunne høre os helt oppe i sin himmel. En dag sagde han til mig, at når vores Gud kunne høres helt oppe forbi solen, måtte han nødvendigvis være en større gud end de indfødtes Benamukki, der boede i ringe afstand fra os, men alligevel ikke kunne høre, før man drog op i de høje bjerge, hvor han havde sin bolig, for at tale med ham. Jeg spurgte, om han nogen sinde havde været deroppe for at tale med ham, hvortil han svarede, at det var unge aldrig; ingen drog derop undtagen de gamle mænd, som han kalder for deres Oowokaki, hvilket han forklarede mig var deres hellige mænd eller præster, og at disse begav sig derop for at sige "O!" (det var hans udtryk for at sige bønner) og derefter kom tilbage og sagde til de andre, hvad Benamukki havde sagt. Jeg sluttede deraf, at der er et præsteskab selv blandt de mest forblindede og uvidende hedninger i verden, og at systemet med at lave en hemmelig religion for at bevare folkets ærbødighed over for gejstligheden ikke kun findes i den romerske religion, men måske i alle verdens religioner, selv hos de mest dyriske og barbariske vilde (*Robinson Crusoe*, 200f. Mogens Boisens oversættelse).

Der er flere ting på spil i denne passage: dels drives der en form for kirke- og religionskritik, der uden større vanskelighed lader sig identificere som protestantisk, puritansk og anti-katolsk polemik; dels afspejler passagen, som antydnet ovenfor, en eurocentrisk forestilling om de vilde som uvidende og primitive mennesker, der har behov for at blive belært om verdens sande indretning. Således lægger Robinson i sin manuduktion vægt på, at den kristne gud er suveræn, idet han er fjernere end alle andre guder. Og det er denne monoteistiske og transcendent guds distance til jorden og det jordiske, hinsides solen, der gør ham stor. Robinson tyr således til en velkendt religiøs semantik, når han som kulturmenneske endelig konfronteres med

andre mennesker, efter i årevis at have været overladt til sig selv og sine eksperimenter. Og hans identitet som kulturmenneske er uløseligt knyttet til denne semantiske kode. Spørgsmålet er, om den religiøse semantik, der også danner ramme om moralens historie, er tømt for betydning? Indebærer betegnelsen 'realisme' en forestilling om at have lagt noget bag sig – eller betegner realisme i stedet en stadig ankomst til en indsigt i værdiernes krise? Problemstillingen etableres af Friedrich Nietzsche blandt andet som et spørgsmål om, hvad man kan bruge historien til? Hvad er den værd set i lyset af det enkelte menneskes liv og behov for at organisere kaos i sig (Nietzsche 1874)? Bukdahls analyse peger på, at det, der i grunden burde være Robinsons værn mod dette kaos, nemlig den religiøse og moralske horisont og tradition, ikke er garant for orden (kosmos), men snarere er forbundet med det bevidsthedens kaos, Robinson må tage flugten fra ved selv at skabe en orden, et kosmos, ud af det kaos, han selv har bragt sig i på den øde ø. Men er religion da måske kun i udvendig forstand vejen til en tilsyneladende sikker viden om verdens indretning; jf. Robinsons kulturmøde med Fredag? Måske er religionens primære funktion at omgå et fundamentalt kaos, som hinsides religionens egne specifikke forsøg på at dæmme op for dette kaos, lurar som en permanent trussel mod den menneskelige tilværelse? Med denne række af antagelser og spørgsmål er vi fremme ved sekulariseringsdebatten.

Sekulariseringsteoremet

Karl Löwith

I 1949 fik den tysk-jødiske filosof Karl Löwith (1897-1973) udgivet bogen *Meaning in History* (Löwith 1949). Bogen er et forsøg på at påvise en organisk sammenhæng mellem et religiøst og en post-religiøst historiesyn sådan som det har foldet sig ud i den vestlige verden og jødisk-kristne tradition. Med Löwiths egne ord er historietænkningen "entirely dependent on theology of history, in particular on the theological concept of history as a history of fulfillment and salvation" (Löwith 1949, 1). Det er endvidere Löwiths opfattelse, at "philosophy of history originates with the Hebrew and Christian faith in a fulfillment and that it ends with the secularization of its eschatological pattern" (Löwith 1949, 2). Jagten på en mening i historien vil fortsætte netop fordi fravær af mening kendetegner historiske hændelser; på den anden side, påpeger Löwith, er dette allerede en tolkning: behovet for eller kravet om mening og sammenhæng i historien, og dermed

overhovedet i menneskers liv, opstår kun dér, hvor en sådan mening forudsættes eller søges:

[I]t is only within a pre-established horizon of ultimate meaning, however hidden it may be, that actual meaning seems to be meaningless. This horizon has been established by history, for it is Hebrew and Christian thinking that brought this colossal question into existence (Löwith 1949, 2).

At meningen skulle findes i historien var ikke noget, grækerne forestillede sig. Meningen var netop at finde i kosmos, der var statisk, og historisk forandring vedrørte ikke denne orden. Begyndelsen til en filosofi om historien og dens forløb findes i den jødiske og kristne anskuelse af verden i lyset af den ene guds åbenbaring. Og den hermeneutiske model for denne anskuelse bliver tydingen af historien som *frelsheshistorie* (Löwith 1949, 4). At historien har et formål, bliver udgangspunktet for, at der kan være mening. Löwith påpeger, at på engelsk er 'purpose' integreret i 'meaning' (Löwith 1949, 5): At spørge om, hvad meningen er, implicerer et spørgsmål om formålet. Mening bliver således i en jødisk og kristen fortolkningsramme ikke noget, der knytter sig til og er givet i og med et allerede eksisterende, strukturerende princip: *logos*; det er ikke tingenes natur eller væren, men deres formålsbestemthed, dette at noget er skabt med henblik på noget, der er afgørende (Löwith 1949, 5). Og når en tings mening ikke kan siges at ligge i tingen selv, i dens natur, må meningen komme udefra, nemlig fra den, der har skabt eller konstrueret tingen.

De færreste vil formodentlig erklære sig uenig i Löwiths fremskrivning af den frelseshistoriske struktur, som kan læses ud af Den jødiske bibel og som indoptages og dynamiseres med den kristne religions opståen – med Augustin som en dominerende overgangsfigur, der forbinder de bibelske teksters frelseshistoriske elementer med den græske metafysik og derved indlejrer den antikke filosofis svar på spørgsmålet om mening i en historisk struktur. Det springende punkt er derimod hans tese, at denne frelseshistoriske dybdestruktur ligger til grund for historiesynet, sådan som det har udviklet sig fra tidlig middelalder og frem til det 20. århundrede. Hvad vil det sige, spørger Löwith, at mening fra og med den kristne religions sejr i Romerriget, nu udelukkende kan søges i historien? Löwith foregriber med dette spørgsmål blandt andet den tyske egyptolog og kulturteoretiker Jan Assmanns tese om en *mosaisk distinktion* (Assmann 2003), der ifølge Assmann betegner et 'revolutionært' brud, en distinktion, mellem pagtsfolket og 'de andre'. I forbindelse med lovgivningen på Sinaj i *Exodus* fremskri-

ves en helt ny opfattelse af historien, idet pagtsfolkets eksil og vandring mod det forjættede land så at sige rykker israelitterne ud af verden og kulturen (Egypten), bort fra en kulturel såvel som metafysisk determinisme.² Det er denne skelnen, der skaber grundlaget for et nyt og dynamisk historiesyn: Hvor det tidligere var menneskers tilpasning til en verden, der var indrettet, og hvis fortsatte guddommelige opretholdelse var afhængige af, at gudens eller gudernes gunst fortsat blev sikret, træder pagtsfolket nu *ind* i historien, som herefter bliver den virkelige arena. Som udskilt fra en tidligere uoverskridelig struktur bliver historien den egentlige skueplads og målestok; historien bliver verdens 'andet'. Med Assmanns (måske ikke alt for heldige) udtryk er der tale om en overgang fra primær til sekundær religion (Assmann 2003). Hvor religion uden denne skelnen ikke kan skilles ud fra samfundslivet, men netop udgør en central integreret del af et meningsgivende kosmos, bliver religionen nu det sted, hvorfra der skelnes mellem sand og falsk religion og overhovedet mellem 'dem' og 'os'. Det skal understreges, at Löwith ikke selv drager disse konsekvenser, men Assmanns begreb om en mosaisk distinktion forudsætter Löwiths tese; og som vi skal se, er det Assmanns fortjeneste at insistere på betydningen af den mosaiske distinktion for forståelsen af den vestlige verdens kulturhistorie. Der er nemlig heller ikke hos Löwith blot tale om en diskussion af forskellige historieopfattelser, men om en mere omfattende tese om, at fra og med den jødisk-kristne frelseshistoriske struktur må mening søges i historien. Når den tysk-jødiske filosof F. Rosenzweig om det jødiske folk siger, at det er det 'evige folk' (Rosenzweig 1984, 170), refererer han til dette 'revolutionære brud' med verden. Det 'evige' består da, paradoksalt, kunne man sige, i at være trådt ud af verden og ind i historien gennem pagten med Jahve. En af implikationerne af Löwiths tese om en *sekularisering* af et sådan historiesyn er, at denne historieopfattelse, der er forankret i Jahves indgriben, efterhånden mister sit transcendent perspektiv, og dermed sit specifikke *telos*, ligesom den tidlige kristne opfattelse af tiden og historien som noget, der forbundet med en frist, idet *parousien*, Kristi genkomst, er nært forestående, glider i baggrunden. Tilbage står imidlertid, at meningen fortsat kun

² Der er ofte blevet argumenteret for, at en frelseshistorisk økonomi blot er én af flere i de gammeltestamentlige tekster. Fx beskæftiger dele af jødisk visdomslitteratur (Prædikerens bog og Ordsprogenes bog) samt dele af Salmernes bog sig med menneskets vilkår i verden på en måde, der snarere synes at tage udgangspunkt i forestillinger om, at det er Jahves velsignelse snarere end pagtsfolkets frelse, der er centralt. For en tankevækkende kritik af en frelseshistorisk fortolkning af gammeltestamentlig religion, se Lundager Jensen (2000).

kan søges i historien – der imidlertid har mistet sit oprindelige jødiske og senere kristne transcendentale *telos*. Löwith viser, hvordan nye mål har erstattet det oprindelige frelseshistoriske, men at den teologiske struktur er intakt.. Mening er at der findes et mål, og gennem historien vil dette mål blive nået. Dette punkt markerer da historiens endemål og slutning. At være i historien implicerer derfor en stadig bevægelse bort fra verden. Hvis det antages, at en sådan betragtningsmåde er blevet internaliseret, dvs. er blevet en ny natur og dermed umistelig for den vestlige kulturkreds, så har dette teologiske blik formodentlig også mistet evnen til at fungere som kultur- og civilisationskritisk instans, som *modkultur*.

I så fald vil også spørgsmålet om identitetsdannelse være blevet forskudt eller ligefrem stillet på hovedet, idet det nu er 'Egypten' – her som metafor for alt det, der skilles ud, hver gang den mosaiske distinktion teologisk aktiveres – der er blevet den vestlige kulturs nødvendige 'andet'. Spørgsmålet om identitet – at komme til eller finde sig selv – vil da ikke længere være et projekt for det vestlige menneske, der skulle udspilles i en historisk parallelverden; 'at komme til sig' selv måtte implicere 'at komme til verden'. Hvor det før var historien, der åbnede et perspektiv for et brud med en primær, 'før-refleksiv' kultur, har internaliseringen af en lineær og progressiv historieforståelse selv skabt en ny 'første' natur; den er blevet endimensionel (Löwith 1949, 221). For Löwith er idealet en reaktivering af den græske tanke om en cyklisk tidsforståelse, hvor menneskelig kreativitet ikke går ud over, men imiterer naturen (Löwith 1949, 222). Löwith er imidlertid skeptisk over for muligheden af en sådan reaktivering. Hans analyse rummer først og fremmest en modernitetskritik (Lassen 2007), der vil udstille det modernes blinde og kyniske fastholdelse af en fornuft, der fremhæver fremskridt og udvikling som grundparadigme. Det moderne er i Löwiths skeptiske optik grænseløst, blandt andet fordi det kristne håbs eskatologiske dimension er blevet tømt for mening. Löwith konkluderer, at også en cyklisk, græsk, forståelse af tiden i grunden er blevet en umulighed:

The modern mind is not single-minded: it eliminates from its progressive outlook the Christian implication of creation and consummation, while it assimilates from the ancient world view the idea of an endless and continuous movement, discarding its circular structure. The modern mind has not made up its mind whether it should be Christian or pagan. It sees with one eye of faith and one of reason. Hence its vision is necessarily dim in comparison with either Greek or biblical thinking (Löwith 1949, 207).

Hans Blumenberg

Hans Blumenberg (1920-1996) gør i sit monumentale værk *Die Legitimität der Neuzeit* (Blumenberg 1996) imidlertid op med tanken om, at det moderne først og fremmest skulle være kendetegnet ved et tab af en mere oprindelig helhed og mening. Derfor må han også kritisere sekulariseringsbegrebet. Blumenberg knytter i første del af *Legitimität* blandt andet til ved *Robinson Crusoe*, når han skal give eksempler på, hvordan sekulariserings-teoremet bruges som hermeneutisk nøgle til og forklaringsmodel for det moderne:

Schliesslich soll die Rücksichtslosigkeit der Selbstenthüllung in der literarischen Selbstdarstellung verschiedenster Formen nichts anderes sein als die *säkularisierte Selbsterfahrung* des Pietismus und Puritanismus. Die zur wissenschaftsförmigen Genauigkeit transformierte Aufrichtigkeit der religiösen Reflexion, so wie zuvor der spanische Schelmenroman aus dem Typus der „Confessiones“ Augustins und der „Robinson“ Defoes aus dem zwecks Ermittlung der Heilsgewissheit geführten Seelentagebuch des Puritaners hervorgegangen sein sollen, wobei das pure Überleben des Schiffbrüchigen als Demiurg jene transzendente Heilsgewissheit immanentisiert hat (Blumenberg 1996, 21).

Referencen til *Robinson Crusoe* er interessant, fordi Defoe, som vi har set ovenfor, lader sin hovedperson balancere mellem to 'interesser': opretholdelsen af sit eget liv – overlevelse simpelthen – gennem en nødvendig, men også nysgerrig og kreativ selvudfoldelse, et praksisaspekt, der som vi så modsvares af stadige religiøse refleksioner over forsynet, over forholdet mellem skaber og skabning, over belønning og straf her og i det hinsides osv. Som vi så ovenfor, ville Blumenbergs kritik kunne søge støtte i en række litteraturhistoriske argumenter for, at et sekulariseringsteoretisk perspektiv alene næppe yder *Robinson Crusoe* som litterært værk retfærdighed. Tværtimod så vi, at flere stemmer synes at ville gøre sig gældende.³ Vi skal her kort se dels på Blumenbergs kritik, dels på hans alternativ til sekulariseringsteoremet.

Ifølge Blumenberg er allerede begrebet sekularisering – 'verdsliggørelse' – et problem. For det må implicere, at der engang var noget, som nu er ble-

³ Inden for en litteraturteoretisk ramme kunne dette formuleres sådan, at et kor af stemmer i romanen (jf. Mikail Bakhtins begreb om polyfoni), afløser figuralfortolkningen, hvis grundlag netop ved indgangen til det 18. århundrede synes at være smuldret bort (Auerbach 1999, 135f.). Til figuralfortolkningen hører da et frelseshistorisk paradigme, mens Bakhtins begreb om polyfoni kunne bringes i spil til støtte for Blumenberg og hans kritik af det modernes afhængighed af en sådan kristen universalfortolkning.

vet verdsliggjort. Sekularisering er således selv et teologisk begreb, uanset, at det netop anvendes til at pege på en periode og en eksistensmodus, som ikke umiddelbart er domineret af religiøse eller teologiske forestillinger. Ganske som ordet a-teisme morfologisk set blot er teisme plus et præfiks, der angiver en form for udbygning af ordet teisme. Sekulariseringsteoremet accepteres således uden videre både af dem, der måtte mene, at teologiske forestillinger og begreber er og bør være ledende også i det moderne, og af dem, der helst ser, at det moderne er helt emanciperet fra religionen. Men derved kommer sekulariseringsteoremet under alle omstændigheder til at implicere et tab af (hvad der på et tidligere tidspunkt er blevet opfattet som) en oprindelig sammenhæng og helhed, og et behov for at finde en sådan sammenhæng igen og på ny. Noget mangler i det moderne (Lassen 2007, 1-17). Heroverfor argumenterer Blumenberg for, at det moderne (*die Neuzeit*) er legitimt i sig selv, jf. titlen på hans bog. Først og fremmest ønsker han at problematisere sekulariseringsteorets selvfølgelighed: at acceptere sekulariseringsteoremet indebærer nemlig, at det moderne frivilligt eller ufrivilligt gennes ind i det felt, der udgøres af teologiske spørgsmål og svar. Det eneste, der er selvfølgeligt hvad sekulariseringen angår, er den empiriske konstatering, at nogle religiøse grupper oplever en vigende tilslutning (fx at antallet af medlemmer af Folkekirken i Danmark er dalende). *Deskriptivt* og ud fra en kvantitativ betragtning har begrebet derfor en funktion. Problemet opstår, idet begrebet bruges *forklarende* eller kvalitativt: ”B er det sekulariserede A” (Blumenberg 1996, 12). En sådan substantialistisk forståelse af historien (der i parentes bemærket svarer til den ovenfor nævnte problematisering af et substantialistisk religionsbegreb) indebærer, at der opereres med en oprindelig kerne og med, at historien da har udviklet sig ud og bort fra denne. Centralt står i en sådan betragtning, som vi så hos Löwith, tanken om historiens mål, dens *telos*. Det er imidlertid ikke i første række de teologiske forestillinger eller værdier, der måtte være investeret i historien, Blumenberg kritiserer, men den substantialistiske betragtningsmåde. Et sådant historiesyn indebærer, sådan som det paradigmatiske kommer til udtryk hos Löwith, at der kan identificeres én og kun én stemme i historien, og den stemme er teologisk. Blumenberg vil ikke anfægte, at Löwith langt hen ad vejen, dvs. den historiske vej, har ret, men fra og med senmiddelalderen smuldrer ifølge Blumenberg det, han kalder den teologiske absolutisme, hvorved der skabes nye åbninger for human selvhævdelse. Blumenberg ønsker at pege på, at der her opstår en ide om fremskridt, der knytter sig til en nysgerrig spørgen, og som ikke blot er et derivat af en teologisk *telos*-struktur. Dermed vil Blumenberg godtgøre, at der i det moder-

ne afgives nogle svar på nogle spørgsmål af fundamental karakter, og at disse svar hverken er teologiske svar eller sekulariserede udgaver af teologiske svar. Problemet er, at nissen så at sige har det med at flytte med over i rækken af svar, der kan gives. Så vidt, jeg kan se, står vi her over for det største og egentlige problem i forhold til omgangen med historien i det moderne: er det sådan, at det, der frem til senmiddelalderen kan beskrives som en teologisk absolutisme, i det moderne transformeres og transponeres til svar, der er lige så absolutistiske som de teologiske var? Er de 'sekulære' svar bundet til og mimer de en teologisk grundstruktur, nemlig det i mytens form konstruerede fald bort fra en *oprindelig* tilstand (paradiset)? Blumenberg taler i denne forbindelse om, at det moderne er karakteriseret ved en form for "Kulturschuld" (Blumenberg 1996, 33), idet uddifferentieringen og opløsningen af absolutte sandheder i det moderne betragtes som et tab af en oprindelig mening. Og det er denne mangel eller defekt, der søges udbedret gennem svar, der netop er sekulariserede udgaver af teologiske svar. Men hvis de spørgsmål, den kristne teologi har afgivet en række svar på, ikke først er blevet stillet med denne teologis opståen, og spørgsmål må stilles før der kan formuleres svar, må der også fortsat kunne afgives nye svar, uagtet at nye svar altid må være præget af det sprog og de forestillinger, som tidligere svar har været iklædt. Dialektikken mellem spørgsmål og svar figurerer overhovedet som et centralt tema i Blumenbergs kulturteori. Denne dialektik åbner nemlig for en fundamental problemstilling: Er det spørgsmålenes karakter snarere end de enkelte svar, der tidligere er afgivet i historien og kulturen, der udgør horisonten for de nye svar, der kan gives? Trond Berg Eriksen påpeger, at

Blumenberg mener at det finnes et varig anliggende, visse bestandige spørsmål i Vestens historie, men at disse spørsmålene stadig besvares på nye måter. Blumenberg har et bilde av menneskets lodd som utlevert til et truende kaos. De varige spørsmål dreier seg derfor om sikkerhet og objektivitet i erkjennelse og moral. Det må være mulig å finne nødvendigheter i jakten på det virkelige og det rette (...) Vitenskapens krav om gyldighet og universalitet er et svar på teodisè-problemet – rettferdiggjøringen av det skapte. Å utdrive tilfeldighetene er vitenskapens siste formål, slik det en gang også var gudstankens egentlige funktion (Berg Eriksen 1989, 113f.).

Der er altså visse bestandige spørgsmål, dog 'kun' i Vestens historie: Allerede med striden mellem en *via antiqva* og en *via moderna* og nominalismens fremkomst i 1300-tallet trækker Gud sig tilbage fra verden, en bevægelse, der langt senere paradigmatiske kommer til udtryk i 1700-tallets deisme, hvor Gud reduceres til den store urmager, der har sat verden i

gang, men i øvrigt ikke blander sig. Blumenberg opholder sig især ved 1300-tallets nominalisme og den åbning i retning af et moderne begreb om menneskets selvopretholdelse, der dér kan iagttages. Gud beskrives her som en Gud, der er så suveræn og fjern, at menneskelig viden og erkendelse er udelukket fra enhver form for gudserkendelse. Men dermed er også angivet en arbejdsdeling mellem Gud og menneske, der måske kunne skabe plads for human selvhævdelse:

Ockhams Unterscheidung zwischen *potentia absoluta* und *potentia ordinata* gewährt für die rationale Situation keine Erleichterung, weil sie zwar impliziert, dass der einmal gewählte *ordo* eingehalten wird, aber nichts dafür hergibt, welcher Ordnungsgehalt gewollt werden. Berufbar ist die *potentia ordinata* nur für den Heilweg, nicht für den Erkenntnisweg, denn der 'Wille' Gottes soll spezifisch gerade nur durch 'Offenbarung' zugänglich, Heilsvertrauen soll nicht in Weltvertrauen übersetzbar und eintauschbar sein (Blumenberg 1966, 111).

Selv om der således her skabes en åbning for human selvhævdelse, rummer nominalismen dog ifølge Blumenberg alligevel først og fremmest en gnostisk tendens, fordi det endnu er en teologisk absolutisme, der dominerer (Houliind Rasmussen: 2007, 39-101). Den fjerne Gud – *Deus Absconditus* – er uden kontakt med en verden, der herefter fremstår som gudsforladt, et sted, hvor navne på ting er arbitrære og uden forbindelse til en åbenbar "Ordnungsgehalt". Blumenberg påpeger, at hos Pascal i 1600-tallets slutning formuleres denne åbning endnu i et sprog, der mest af alt peger på en *horror vacui*. Fordi mennesket oprindeligt *ikke* var skabt til endelighed, bliver det lukket inde i verden:

In der Sprache Pascals ist der unendliche Fortschritt nicht die Bewegung, die die Differenz des Endlichen zum transzendenten Unendlichen kompensiert und der Gesamtheit der Menschen schliesslich doch verschafft, was dem einzelnen unerreichbar ist, sondern die Aktualisierung des unaufhebbaren Abstandes zwischen der Punktualität, die das Endliche immer gegenüber dem Unendlichen behält, und der Bestimmung des Menschen, entgegen der Vergeblichkeit seiner eigenen Anstrengung dennoch gnadenweise des transzendenten Unendlichen teilhaftig zu werden (Blumenberg 1966, 55).

Bruddet med middelalderens forsøg – fra Augustin til og med Thomas – på at etablere en form for guddommelig harmoni og orden i verden, er ifølge Blumenberg et udtryk for middelalderens forfejlede forsøg på at bemestre gnosis, dvs. en forestilling om, at verden er fremmed og gudsforladt (Blumenberg 1966, 78). Det andet forsøg på at overvinde en gnostisk forståelse

af mennesket i verden er det moderne. Og hermed er vi fremme ved Blumenbergs alternativ til et enerådende sekulariseringsteorem. Udgangspunktet bliver her spørgsmålet om den påstående sammenhæng mellem en jødisk-kristen eskatologi og den moderne fremskridtstanke. Frem for blot at antage, at der er en sammenhæng, undersøger Blumenberg den moderne fremskridtsidé's fremkomst *per se* og peger her blandt andet på astronomiens fremkomst (Lassen 2007, 8-12). Astronomien arbejder med iagttagelser og lange tidsrum i modsætning til middelalderens opfattelse af, at firmamentet er evigt og statisk. For at kunne erkende elementer af universets struktur, kræves der iagttagelser over lange tidsrum. At operere med *tidsrummets* betydning for at kunne gøre fremskridt i erkendelsen af universet, implicerer et nybrud i forhold til middelalderens teologisk absolutisme – og dermed også sekulariseringsteoremets forklaringskraft, hævder Blumenberg. Her er der tale om nye svar på de samme gamle spørgsmål om, hvordan vi kan vinde viden om og dermed sikkerhed i en grundlæggende kaotisk verden. Den i grunden simple konklusion er, at den jødisk-kristne eskatologiske horisont ikke ligger bag den nævnte fremskridtstanke, for der er tale om en erkendelse af, at det er menneskets egne selvfrembringelser, der må ligge til grund for de *sva*r, der kan afgives. Men Blumenbergs iagttagelser peger tillige på, som antydte ovenfor, at den skuffelse, der uvægerligt må være forbundet med at leve med mindre sandhed – dette at også fremskridtstanken må formuleres på endelighedens præmisser – åbner for absolutistiske bud på reinstallerings af uendelighedsperspektiver. Her melder spørgsmål-svar dialektikken sig igen, og med fornyet kraft: vil sådanne nye absolutistiske svar, fx i form af totalitaristiske styreformer, da være sekulariseret? Er fortidens teologiske absolutisme da ansvarlig for nye absolutistiske svar – eller er det de af Blumenberg anførte livsvilkår, dvs. spørgsmålene, der lægger en absolutistisk tydning nær? Med andre ord: Hvis vi spørger, hvor 'skylden' skal placeres – har vi da allerede forskrevet os til et teologisk sprog?

Blumenbergs sekulariseringsteorem genåbner en central problemstilling, der cirkler omkring et glemt eller fortrængt spørgsmål: "hvilken Gud var det, vi troede, vi kunne få?" (Houliind Rasmussen 2007, 179) – og dermed "hvem var det, vi troede, vi ville være?". Der kan argumenteres for (sådan som blandt andet Jan Assmann gør det), at disse spørgsmål er tæt knyttet til en vesterlandsk teologisk spørgehorisont, og at den fordring, der kommer til udtryk i den mosaiske distinktion, er et svar, der historisk set synes at have sat sig flere markante spor i historien end andre svar. Og at det er intensiteten i dette 'gnostiske' svar – at mennesket ikke alene er fremmed i

verden, men at denne fremmedhed skyldes, at verden er en af guderne eller gud forladt verden – der udelukker andre svar. Blumenbergs antagelse, at der gives en række centrale spørgsmål, synes ganske vist umiddelbart at kalde på en nærmere præcisering. På den anden side indebærer Blumenbergs position, at der aldrig kan gives illegitime svar på, hvorfor den menneskelige tilværelse er spændt ud mellem kosmos og kaos; ligesom dette vilkår ikke beror på en fejl, at det ikke er 'nogens skyld' (og dermed heller ikke teologisk talt et udtryk for et fald eller en synd). I det omfang religionen har bidraget med og fortsat vil bidrage med at formulere svar på meningen med den menneskelige tilværelse, vil Blumenbergs genåbning af legitimitetsspørgsmålet med nogen forsigtighed kunne kobles til en *prisca theologia*. Med forsigtighed, fordi Blumenbergs diagnose ikke slet og ret leverer argumenter for kulturrelativisme eller -pluralisme, herunder et kor af stemmer fra religionerne. Det normative og, om man vil, idealistiske aspekt, rummes i budskabet om, at det moderne menneske må lære at leve med mindre sandhed. For skønt dette budskabs indholdsside rigtignok kan siges at pege i retning af en realisme – her lægger Blumenberg sig i slipstrømmen på tænkere som Nietzsche og Weber – skal det utvivlsomt ses som en opfordring og fordring og dermed et udtryk for en idealistisk tro på en human selvhævdelse, som står i en kantiansk oplysningstradition.

Sondringen mellem 'realisme' og 'idealisme', som fx anvendes inden for politisk og økonomisk teoridannelse, synes dermed at rejse flere spørgsmål end den besvarer: Er fx en *prisca theologia* udtryk for en 'realistisk' eller en 'idealistisk' forståelse af religionernes svar på meningen med det hele? Bortset fra, at spørgsmål af denne karakter altid må præciseres for at kunne besvares meningsfyldt, kan der argumenteres for, at det principielle forhold mellem spørgsmål og svar er af største vigtighed: Er et svar på 'meningen med det hele' netop ikke designet til at eliminere spørgsmålet? Og er spørgsmålet om 'meningen med det hele' på den anden side ikke udtryk for en anmasselse, en umulighed, der allerede i udgangspunktet søger noget, der ikke findes? Det er denne mekanisme, der udløses, når det i forlængelse af et specifikt religiøst svar: "Kristus er svaret, Guds svar", spørges: men hvad var spørgsmålet? Hvis svaret 'Kristus' ikke længere giver mening, efterlades der plads til nye svar. For at denne dialektik skal kunne operationaliseres, må det imidlertid forudsættes, at det eller de spørgsmål, 'Kristus' var svaret på, stadig på meningsfuld måde kan stilles. Hvis den, der får præsenteret 'Kristus' som svar, ikke kan genkende et spørgsmål bag dette svar, kan det enten skyldes, at der ikke længere stilles spørgsmål – dette er Nietzsches diagnose af sin egen dekadente samtid – eller det kan skyldes, at

svaret simpelthen forekommer helt afsporet i forhold til de svarmuligheder, der nu gives, og derfor slet ikke forbindes med noget spørgsmål. Det første svar hører til i en ontologisk, det andet i en epistemologisk kategori. I begge tilfælde fremstår 'Kristus', og dermed religionen, som kliché eller muligvis kitsch: kliché, hvis 'Kristus' ikke længere er svaret, men stadig får lov til på skrømt at besætte en svarplads, fordi det ikke er muligt at formulere de samme spørgsmål på ny og dermed afgive nye svar; og kitsch, hvis der hersker en bevidsthed om, at det forholder sig sådan, nemlig at 'Kristus' er en kliché, men i mangel af bedre endnu benyttes som en form for simili til erstatning for de nye svar, der stadig ikke kan gives, fordi spørgsmålet stadig er glemt eller fortrængt. Spørgsmålet er kort sagt, om der i religionen endnu gives svar, der kan være andet end kliché eller kitsch? Kan de samme svarpladser – lad os blive ved eksemplet 'Kristus' – blive udgangspunkt for nye svar? Her ville Blumenberg formodentlig være skeptisk.

Carl Schmitt

Den tyske retsfilosof Carl Schmitt (1888-1985) peger i sit essay *Politische Theologie* fra 1922 på et specifikt område, hvor dialektikken mellem spørgsmål og svar må forstumme, og det er i statslæren. Det bør noteres, at Schmitt, der blev berømt og berygtet som tilhænger af det nazistiske diktatur, forholder sig til 20'ernes Tyskland og det ustabile politiske klima, der herskede dér i forlængelse af 1. verdenskrig og den hårde fred samt Weimarforfatningens nye og skrøbelige parlamentarisme. Ikke desto mindre er Schmitts statslære inden for de senere år blevet taget op og diskuteret langt ud over politologiske kredse. Også Blumenberg har forholdt sig til Schmitts værk og opholder sig i forlængelse af sin kritik af Löwith og sekulariseringsteoremet ved den sætning, der indleder afsnit tre i *Politische Theologie*: "Alle prægnante begreber i den moderne statslære er sekulariserede teologiske begreber" (Schmitt 2009, 53). Blumenberg slår ned på denne formulering, fordi han her mener at finde "die stärkste Form des Säkularisierungstheorems" (Blumenberg 1996, 102). Og han bemærker videre, at

[d]as methodisch Merkwürdige an der „Politischen Theologie“ Carl Schmitts ist, dass sie selbst überhaupt Wert auf diesen Säkularisierungsnexus legt; denn es wäre ihrer Intention näherliegend, wie ich meine, den umgekehrten Begründungszusammenhang herzustellen, indem sie die theologische Phänomenalität der politischen Begriffe als Folge der absoluten Qualität politischer Realitäten interpretierte (Blumenberg 1996, 102).

Blumenbergs forundring bør imidlertid ses i lyset af et andet helt centralt dictum hos Schmitt, der indleder *Politische Theologie*: ”Suveræn er den, der træffer afgørelse om undtagelsestilstanden” (Schmitt 2009, 23). Schmitt interesserer sig nemlig alene for undtagelsens betydning i statslæren. I forlængelse af politiske tænkere som Machiavelli, Thomas Hobbes og den spanske retsfilosof og diplomat Donoso Cortés, peger Schmitt på suverænen, fyrsten eller diktatoren som garant for stat og samfund. Han polemiserer mod sin tids nykantiansk inspirerede retstænkere, der argumenterer for den neutrale og upersonlige og harmoniske stat, der så at sige fungerer af sig selv på baggrund af de love, der er givet og som gennemregulerer samfundet. Der må i statslæren være en instans, der kan give, men også ophæve loven, og som dermed kan beslutte og erklære undtagelsestilstand, når samfundet *ikke* fungerer efter normerne. Schmitt er altså interesseret i selve undtagelsen som situation og tilfælde, og det er i denne forbindelse, han fører teologien ind i statslæren. I forlængelse af bogens åbningssætning skriver Schmitt:

Alle prægnante begreber i den moderne statslære er sekulariserede teologiske begreber. Ikke kun på grund af deres historiske udvikling, hvor de blev overført fra teologien til statsteorien – for eksempel blev den almægtige Gud til den omnipotente lovgiver – men også ud fra deres systematiske struktur, hvis erkendelse er en forudsætning for en sociologisk betragtning af disse begreber. Undtagelsestilstandens betydning for juraen er analog med miraklets betydning for teologien (Schmitt 2009, 53).

Schmitt anerkender på den ene side nok sekulariseringsteoremet, men det teologiske begreb om den almægtige Gud, som Schmitt har brug for i sin statslære er netop karakteriseret ved at rumme en form for irrationalitet eller bedre: at unddrage sig rationalitet; sådan som fx miraklet gør det. Derfor kan Schmitt ikke, sådan som Blumenberg foreslår, bytte om på forholdet mellem Gud og fyrsten. Styrken i hans begreb om Suverænen skal søges i, at begrebets teologiske struktur bevares. Derfor hedder hans essay *Politische Theologie*: der er allerede en politisk struktur i teologien, som netop skal overføres, men ikke sekulariseres, til statslæren og dér tjene sit formål. Uenigheden mellem Schmitt og Blumenberg har ført til en omfattende meningsudveksling, som det i denne sammenhæng vil føre alt for vidt at forfølge. Det springende punkt i inddragelsen af Schmitt i denne sammenhæng er, at der ved siden af eller som supplement til Löwiths og Blumenbergs debat om sekulariseringsteoremet med Schmitt gives en position, ifølge hvilken en teologisk absolutisme kan reintroduceres *netop* som et nyt svar i det moderne.

Bibelvidenskabens fremtid

Jamen, hvad har alt dette med bibelvidenskaben at gøre – for slet ikke at sige den eksegetiske undervisning på universitetet? Som det fremgår, har jeg forsøgt mig med et meta-perspektiv på den problemstilling. Vi har bevæget os en lang omvej for nu endelig at kunne slutte med en slags svar på det spørgsmål, Geert ønskede at sætte til debat. Det, der gør det hele indviklet, er blandt andet, at vigtige spørgsmål overvintre i den religiøse tradition og semantik. Her er der afgivet nogle svar på nogle centrale spørgsmål, men også det religiøse sprog slides, og vi omgiver os med døde metaforer, der bare står der og fylder. Dertil kommer, at religiøse svar på 'meningen med det hele' ofte synes at være designet til at eliminere spørgsmålet. Men er spørgsmålet om 'meningen med det hele' i øvrigt ikke udtryk for en anmasselse, en umulighed, der allerede i udgangspunktet søger noget, der ikke findes – jf. Blumenbergs kritik af den gnostiske fristelse? Geert spørger i sit oplæg om eksegesens aktualitet og skriver i den forbindelse blandt andet:

Jeg er bange for, at vi svigter studenterne, når det drejer sig om Bibelens aktualitet. Men Bibelen er først og fremmest en aktuel størrelse i kulturen, i kirken, i skolen osv. Og det skal studenterne også kunne håndtere, når de kommer ud og får et arbejde. Men hvordan skal vi lære dem det?

I forlængelse af dette spørgsmål og denne bekymring er det nærliggende at pege på det forhold, at fordi teologien skal afgive kandidater til Folkekirken, der skal prædike, at der *so-oder-so* er givet et svar én gang for alle, så må eksegesen blive kanonkritisk og identificere sig selv i opposition til den dogmatisk-teologiske anmasselse, den teologiske uddannelse rummer. Den må insistere på de bibelske teksters fremmedhed. Det er forståeligt, ja måske ligefrem helt modigt. Men der er tale om et teologisk lokalopgør. Og det er min fornemmelse, at Geerts bekymring sætter ind her. Den spørgsmål-svar-dialektik, jeg her med Blumenberg principielt har peget på, er meto-disk udeladt af eksegesen, så længe den har hænderne fulde af at skulle var-etage en linjevogterfunktion.

Jeg vil her til slut opstille en slags skema, der under inspiration fra netop denne spørgsmål-svar dialektik, og som måske kan give et bud på et svar. Jeg vil tage udgangspunkt i en anmeldelse, Geert skrev i *Kritik* i 2002 i anledning af Hans Jørgen Lundager Jensens disputats *Den fortærende ild* (Lundager Jensen 2000). Her har Geert, som så ofte, fingeren på pulsen og

formår i nogle få sætninger at foretage nogle klare distinktioner, der er både klargørende og inspirerende. Anmeldelsen slutter således:

Lundager Jensen kommer fra Århus, hvor den dominerende teologiske hovedstrømning siden Løgstrups dage har været skabelsesteologien. Lundager Jensen har ingen reference til Løgstrup og kan ikke tages til indtægt ofr en løgstrupsk teologi. Men hans Gammel Testamente-fortolkning er alligevel en form for skabelsesteologi, hvor velsignelsen og den gode verden spiller hovedrollen. I København har teologien omvendt været præget af Kierkegaard og eksistensteologien. Jeg kommer selv fra København og har måske derfor større sans for fremmedheden og eksilet, fraværsoplevelsen og det brudte i gudsforholdet. Derfor er jeg tilbøjelig til at se en fare i Lundager Jensens velsignelsesteologi, der snublende nemt kan blive en 'mæthedens teologi'. Lidelsen, længslen og begæret efter forandring: en 'sultens teologi', der viser ud over denne verden, er derimod kernen i den nytestamentlige kristendom. I anden sammenhæng har Lundager Jensen givet udtryk for, at en folkelig religion nødvendigvis må være velsignelsesorienteret. Religionen skal opretholde menneskets forhold til jordens frugtbarhed; derfor er høst fx en vigtig religiøs begivenhed, der også i markeres i det kirkelige liv. Den danske folkekirkelige kristendom er derfor mere gammeltestamentlig end nytestamentlig, hævder han. Det er en konsekvent opfattelse, der trækker et aktuelt perspektiv fra hans gammeltestamentlige studier. Disse er ikke kun videnskab, men udtryk for et teologisk engagement. Men jeg tror ikke, at erfaringen bekræfter tolkningen. I normalsituationen, der svarer til velsignelsen, flokkes folk ikke om kirken. Men i krisesituationer, hvor frelsens dramatik aktualiseres, søger folk til kirkens rum og ritualer (Hallbäck 2002, 143f.).

Den århusianske 'sol-teologi' og den københavnske teologi *noir* passer tilsyneladende ikke så godt sammen. Man kunne også sige, at hvor den århusianske model rummer et funktionalistisk begreb om religion, hvor religionen (som hos Durkheim) understøtter samfundet, rummer den københavnske model et konfliktteoretisk perspektiv på religionen. Tager vi nu udgangspunkt i Geerts sontring samt i Blumenbergs tanke, at spørgsmålene forbliver de samme, mens svarene skifter, får vi følgende model:

SPØRGSMÅL	SVAR
prisca theologia	gnosis
monisme	dualisme
komparation	distinktion
evolution	revolution
universalitet	singularitet
funktion	konflikt

Århus	København
sol	måne
nærvær	fravær
hjemlighed	fremmedhed
mæthed	sult

Ved kanonkritisk at vende sig bort fra sin genstand og pege på teksternes fremmedhed, ser det rigtignok ud til, at et 'københavnsk' perspektiv på eksegesen vil modsætte sig et teologisk-normativt projekt. Men jeg mener, det forholder sig lige omvendt. Som det fremgår af Geerts anmeldelse, er også eksegesen præget af en københavnermentalitet, der for alt i verden ikke vil kulturliggøre teologien og eksegesen. Ser vi nu på modellen, er det min pointe, at københavner-eksegesen næres af en protest, der som nævnt i første omgang retter sig mod den systematiske teologi, men denne protest er i et teologi- og mentalitetshistorisk perspektiv helt i tråd, ja konform, med forestillingen om kristendom og teologi som *protest*. Over for en mere komparativ omgang med de bibelske tekster – et ideal om en *prisca theologia*, om man vil – insisterer et 'københavnsk perspektiv' på distinktionen og på en gnostisk dualisme. Her fastholdes virkelig, at de nytestamentlige tekster etablerer en distinktion. At de italesætter revolutionen og konflikten og ikke-identiteten – alt det, Assmann som nævnt benævner 'den mosaiske distinktion'. Her er det ikke de fælles spørgsmål, som alle kulturer og samfund til alle tider stiller, der er afgørende, men det radikale svar, som de nytestamentlige tekster – og med dem den kristne religion – giver, der er afgørende. I den forstand er eksegesen hyper-ortodoks (oldkirke og reformation). I dette perspektiv er det netop de bibelske teksters fundamentale u-aktualitet, der gør dem aktuelle – mens en århusiansk og komparativ solteologi søger det fælles på tværs af kulturer. Men hvis nu eksilet ikke først efterhånden er blevet permanent, men tværtimod altid har været et vilkår – så er vi alle strandet på en øde ø. Er denne erfaring måske et fællesmenneskeligt vilkår? Befinder vi os ikke alle, hvad dette angår, på samme breddegrader – samme akse, så at sige? I så fald er Jom Kippur og lovgivningen på Sinaj (og mange andre svar) i grunden blot forskellige svar på samme spørgsmål ...

Litteratur

- Jan Assmann, 2003, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis der Monotheismus*, Carl Hanser Verlag
- Erich Auerbach, 2000 [1944], 'Figura', *Transfiguration*, nr. 2. Oversat af Anton Jørgensen
- Hans Blumenberg, 1996 [1966], *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp
- Lars Bukdahl, 2011, Anmeldelse af D. Defoe, *Robinson Crusoe*, Weekendavisen 11. nov. 2011, sektionen 'Bøger'
- Daniel Defoe, 2011 [1719], *Robinson Crusoe*, oversat af Mogens Boisen, Rosinante
- Trond Berg Eriksen, 1989, *Nietzsche og det moderne*, Oslo: Universitetsforlaget
- Geert Hallböck, 2002, 'En født klassiker', *Kritik* 155/156, 141-144
- Hans Jørgen Lundager Jensen, 2000, *Den fortærende ild*, Aarhus Universitetsforlag
- Frank Beck Lassen, 2007, 'Sekularisering som modernitetskritik', *Filosofiske Studier*, 1-17
- Karl Löwith, 1949, *Meaning in History*, Chicago UP
- Friedrich Nietzsche, 1980 [1874], *Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für das Leben*, Bind 1, Friedrich Nietzsche Kritische Studienausgabe, udg. af G. Colli og M. Montinari, de Gruyter
- John Richetti, 2001, 'Introduction', i: Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, Penguin Books, ix-xxxiii
- Ulrik Houliind Rasmussen, U. H., 2007, *Hans Blumenberg*, Anis
- Carl Schmitt, 2009 [1922], *Politisk teologi*. Indledning og oversættelse ved. Lars Christiansen, Informations forlag

Johannes' Åbenbaring kap. 13: Dyret fra havet og dyret fra jorden. Overvejelser over tekstens aktualitet¹

Geert Hallbäck

Jeg har beskæftiget mig med alle skrifter i NT. Jeg har undervist i alle skrifterne i NT, og jeg har stillet eksamensspørgsmål i alle skrifter. Men der er tre skrifter, som i særlig grad har haft min bevågenhed: Markusevangeliet, Galaterbrevet og Johannes' Åbenbaring. Hvad Markusevangeliet og Galaterbrevet angår, hænger det sammen med, at de har været pensum på næsten alle de former for første del af studiet, som jeg har oplevet gennem de 35 år, hvor jeg har undervist her på fakultetet. Så dem har jeg gennemgået med studenterne rigtig mange gange. Og jeg er aldrig blevet træt af dem; hver gang får man en fornyet og fordybet forståelse.

Johannes' Åbenbaring derimod har jeg udset mig af tilbøjelighed. Det er et skrift, som man enten bliver fascineret eller frastødt af – ja måske begge dele på samme tid. Nogle vælger at se det som ren religionshistorie, der slet ikke burde være repræsenteret i den kristne kanon. Andre – som mig – bliver tiltrukket og udfordret af dets mærkelighed og uhåndterlighed, de fantastiske og udspekulerede billeder, de voldsomme konfrontationer og den rent ud chokerende domsteologi. Jeg har både i undervisning og på tryk forsøgt at vise, at der er en mening i galskaben, at den apokalyptiske forestillingsverden i skriftet adlyder en bestemt logik. Men jeg har også – over for den alt for fortrolige omgang med skriftet – fastholdt, at der (som jeg plejer at sige) også er galskab i meningen. Det er et skrift, som udfordrer.

Oversættelse

Jeg har altså valgt som emne for min afskedsforelæsning at overveje aktualiteten af et af de berømte kapitler, kap. 13, der fortæller om de to dyr – monstre skulle vi måske snarere kalde dem – som Johannes ser stige op af havet og af jorden. Nu er det jo ikke sikkert, at I alle sammen har teksten lige præsent, så jeg vil begynde med at læse den op. Og jeg læser den op fra Den Nye Aftale, oversættelsen af NT til nudansk, som jeg selv er en af de hovedansvarlige for:

¹ Også trykt i let revideret skikkelse som 'Johannes' Åbenbaring kap. 13. Overvejelser over tekstens aktualitet', *Dansk Teologisk Tidsskrift* 75/3 (2012), 162-169.

Nu så jeg et dyr komme op af havet. Det havde ti horn og syv hoveder, og på hvert horn sad der en krone, og på hvert hoved stod der et navn der var en hån mod Gud. Det dyr jeg så, lignede en panter, men havde fødder som en bjørn og mund som en løve. Dragen gav både sin magt og sin trone og sin store styrke videre til dyret. Det så ud som om et af dyrets hoveder engang havde fået et dødeligt sår, men senere var det helet igen. Alle folk på jorden beundrede dyret og fulgte efter det, og de tilbad dragen fordi den havde givet dyret så stor magt. De tilbad også dyret og sagde: "Der er ingen som kan måle sig med dyret. Hvem skulle kunne besejre det?" Dyret fik lov til at prale og håne Gud i toogfyrre måneder. Det åbnede munden og spottede Gud, forbandede hans navn, himlen og alle dem der bor dér. Dyret fik også lov til at gå i krig mod Guds udvalgte og til at besejre dem, og det fik magt over alle lande, stammer og folk. Hele jordens befolkning tilbad dyret, undtagen dem hvis navne siden verdens skabelse havde stået i Livets Bog, det vil sige det slagtede lams bog.

Det er vigtigt at I forstår hvad der bliver sagt: "De der skal være krigsfanger, bliver krigsfanger. De der skal dø for sværdet, dør for sværdet." Det er nødvendigt at Guds udvalgte holder ud og bliver ved med at tro på ham.

Nu så jeg et andet dyr komme op af jorden, og det havde to horn ligesom et lam, men talte som en drage. Det havde lige så meget magt som det første dyr og handlede på dets vegne. Det fik alle folk på jorden til at tilbede det første dyr, hvis dødelige sår var helet. Det andet dyr gjorde store mirakler, for eksempel fik det ild til at falde ned fra himlen for øjnene af alle mennesker. Det fik folk over hele jorden på afveje gennem de tegn som det gjorde på vegne af det første dyr. Det sagde til dem at de skulle lave en statue af dyret der var blevet ramt af sværdet, men som nu var levende igen. Det andet dyr fik magt til at blæse liv i statuen så den kunne tale og slå alle dem ihjel der ikke ville tilbede den. Det andet dyr fik alle mennesker til at sætte et mærke på højre hånd eller panden. Det gjaldt både store og små, rige og fattige, frie og slaver, Og det var umuligt at købe eller sælge noget hvis man ikke havde dyrets mærke. Mærket er dyrets navn, eller dets navns tal. Her må I tænke jer om. De der har forstand på det, må selv regne ud hvad dyrets tal betyder, for bag tallet gemmer navnet på et menneske sig. Tallet er 666.

Nu er det med en særlig bagtanke, at jeg har læst teksten fra Den Nye Aftales oversættelse. Enhver nyoversættelse er nemlig i sig selv en aktualisering af Bibelteksten. Man kan også sige, at enhver nyoversættelse er et symptom på, at Bibelteksten stadig er aktuel, for ellers ville den ikke blive nyoversat. De, der står for oversættelsen, må i hvert fald mene, at Bibelen stadig er aktuel læsning for det publikum, der er oversættelsens intenderede læsere. Man kan jo spørge, hvorfor vi – nogen af os, teologerne – stadig skal lære eksegese. Hvad skal det bruges til? Hvad er det for en praksis, undervisningen sigter imod? Over for det spørgsmål vil jeg først og fremmest hævde, at det at arbejde med bibelteksten, at trænge ind i den og prøve at forstå den er en værdi i sig selv. I anden omgang vil jeg pege på, at eksegesen sigter mod flere forskellige former for praksis: mod en pastoral praksis i prædi-

ken, liturgi og sjælesorg, men også en undervisningsmæssig praksis på alle niveauer fra skolen til universitetet, og endelig en oplysningsmæssig praksis, hvor kendskabet til Bibelen søges formidlet gennem alle de kanaler, vores mediesamfund stiller til rådighed. Men den ultimative praksis, som undervisningen i eksegeese sigter imod, er at oversætte Bibelen. Dér kommer al din viden og alle dine eksegetiske færdigheder i brug. Det synes jeg, at I studenter skal have for øje. Næste gang, Bibelen skal oversættes, er det nogle af jer, der skal gøre det. Og så længe Bibelen bliver oversat, viser det sig, at den har aktualitet.

Konjunkturbestemte fortolkninger

Nuvel, Johannes' Åbenbaring kap. 13. Det er en tekst med en historie. Her tænker jeg ikke bare på, at den er blevet en del af sproget gennem det idiomatiske udtryk 'det store dyr i Åbenbaringen', som de færreste sikkert tænker på stammer herfra. Jeg tænker på den livlige fortolkningshistorie, hvor dyrene er blevet identificeret med alle mulige aktuelle modstandere fra paven på den ene side og Luther på den anden til Napoleon, Hitler, ja selv Obama. Mekanismen er forholdsvis simpel: Dyrene er på den ene side sindbilleder på noget andet, gerne på særligt betydningsfulde mennesker, og på den anden side er de profetiske forudsigelser. Og fortolkeren, der mener at leve i netop den tid, som skriftet forudsiger, må derfor identificere dem med kendte personer i deres samtid. Det må man jo sige, er aktualisering for fuld udblæsning; teksten handler simpelt hen om fortolkerens samtid. Men det er nu ikke i den retning, mine overvejelser over tekstens aktualitet vil gå. Jeg tror ikke på, at Åbenbaringen er profetisk forudsigelse af en specifik, daterbar fremtid. Til gengæld mener jeg, at fortolkerne bag den form for aktualisering, begår hybris, når de tror, at hele skriftet handler om dem selv og deres samtid. Det er hermeneutisk narcissisme.

Der er et andet forhold i tekstens fortolkningshistorie, der er nok så interessant. Det viser sig nemlig, at Åbenbaringen opfattes som særdeles aktuel i nogle perioder, mens den i andre perioder betragtes som lidt (eller meget) til en side. Åbenbaringens fortolkningshistorie er mere konjunkturbestemt end de fleste andre skrifter i Bibelen. Det forhold mener jeg, man må kunne gøre rede for i sin fortolkning, hvis den skal have gyldighed.

For nu at sige det lidt paradoksalt, så er tekstens fortidighed en del af dens aktualitet. Hvordan man end vil se på denne aktualitet, så er det som en gammel tekst fra en ganske anden verden end vores, at den er aktuel. Derfor er det første skridt på vejen altid at prøve at forstå teksten som den fremmede tekst. Det er det, som jeg mener, vi lykkes med i vores NT-

undervisning (hvis vi lykkes). Derfor vil jeg nu i første omgang sige noget om teksten i dens tekstlige kontekst, dvs. hvad betyder den i den sammenhæng, den står i Åbenbaringen, og i dens tidshistoriske kontekst, dvs. hvad er det for en situation for de kristne i Lilleasien i slutningen af 1. årh. e. Kr., som teksten forudsætter og kommenterer. Det sidste hænger yderligere sammen med, at jeg er tilhænger af den såkaldt tidshistoriske fortolkning af Åbenbaringen. Over for den står den traditionshistoriske, der ikke mener, at skriftet forholder sig til en konkret tidshistorisk situation, men er en almen fremstilling af den kristne tro gennem nogle bestemte traditionshistoriske udtryk – i dette tilfælde den apokalyptiske traditions udtryk. Jeg mener for det første ikke, at man på den måde kan skille apokalyptisk udtryk og indhold, og for det andet mener jeg, at tekstens voldsomhed vanskeligt lader sig forstå, hvis man ikke forudsætter en bestemt, voldsom tidshistorisk situation.

Forløbet i Johannes' Åbenbaring

Åbenbaringen er ikke opbygget som et sammenhængende forløb. Her skal vi lige skelne to niveauer, som er karakteristiske for en apokalypse. Der er to fortællinger, fortællingen om åbenbaringsmodtageren og fortællingen om det åbenbarede. Hvor den første fortælling er individuel, handler den anden fortælling om hele verden og alle mennesker. Fortællingen om åbenbaringsmodtageren er her i Åbenbaringen ikke særlig omfattende. Vi hører i kap. 1, hvordan Johannes på øen Patmos ser den himmelske Kristus, som dikterer ham syv breve til syv menigheder i Lilleasien. Derefter kommer Johannes i ånden op i himlen, hvor han ser Guds tronsal samt en række plager, der fra himlen sendes ud over jorden. Her i kap. 13 er han kommet ned på jorden igen, hvor han har fået en profetisk bog at sluge som en forberedelse til sin opgave, nemlig at bebude den fremtid, der ligger parat i himlen, men som endnu blot er fremtid på jorden. Så er vi – næsten – fremme ved vores tekst. Denne fortælling kan man godt sætte op som et kontinuerligt forløb. Den er der for at gøre åbenbaringsmodtagerens fremstilling af det åbenbarede troværdig.

Det åbenbarede derimod fremstilles gennem en række syner, der ikke korresponderer med hinanden som episoder i et forløb. Snarere handler de om det samme forløb igen og igen set fra forskellige sider. Der begyndes så at sige forfra på ny hver gang. Den måde at forstå sammenhængen i skriftet på kalder man *rekapitulationshypotesen*. Forløbet rekapituleres gang på gang. Dette er ikke forbeholdt Åbenbaringen, men er karakteristisk for den apokalyptiske genre i det hele taget. Sprogteoretisk formuleret byttes der

om på syntagme og paradigme. Syntagmet er det sammenhængende narrative forløb. Normalt vil det være dette syntagme, der også styrer det tekstlige forløb. Paradigmet er det inventar af mulige episoder, der kan optræde på en bestemt plads i syntagmet. Men i den apokalyptiske tekst kædes de forskellige paradigmatiske muligheder sammen, således at deres gentagelse udgør det tekstlige forløb. Man skal altså ikke søge ét sammenhængende narrativt forløb i skriftet, men identificere det narrative paradigme, der så gentages i de forskellige syner.

Nu er der så alligevel et vist forløb på det åbenbarede niveau. Frem til og med kap. 11 er det væsentligste indhold de plager, der fra himlen sendes ud over jorden. Der er to såkaldte plagerækker. I den første udløses en ny plage, hver gang et segl på en forseglet bogrulle brydes. Og i den anden udløses en plage, hver gang en himmelsk trompet lyder. De to rækker forholder sig komplementært til hinanden. Den første begynder med en krigskatastrofe og udvikler sig til et kosmisk sammenbrud, mens den anden begynder med en række naturkatastrofer og udvikler sig til et samfundsmæssigt sammenbrud. Begge plagerækker lægger op til, at den sidste plage er Guds åbenbaring, der fuldstændig vil få alt det skabte til at bryde sammen og forsvinde. I begge tilfælde sker der dog ikke noget, den endegyldige teofani udskydes til en tredje plagerække, der først kommer efter kap. 13. Det er tydeligt nok, at disse plagerækker udgår fra Gud. Men hvorfor Gud vil udfolde sin destruktive magt og ødelægge hele sin egen skabning, det får vi ingen forklaring på. Effekten er primært at sprede rædsel, for læserne må forstå, at disse katastrofer også vil ramme dem. Her skelnes tilsyneladende ikke mellem onde og gode. Denne del af det åbenbarede har jeg ved flere lejligheder kaldt de *katastrofiske* forløb.

I kap. 12 sker der noget nyt. Johannes ser et syn på himlen: En fødende kvinde og en drage, der er parat til at æde det nyfødte barn. Barnet undslipper imidlertid til Gud, og kvinden søger tilflugt i ørkenen. Til gengæld udbryder der krig i himlen mellem dragen, som vi nu får at vide er Satan, og ærkeenglen Mikael. Dragen taber og bliver kastet ud fra himlen, ned på jorden. Det udløser en sejrssang i himlen, der dog indeholder følgende uheldsvangre udsagn set fra jorden: ”stakkels jer på jorden og i havet, for Djævelen er steget ned til jer. Hans vrede er stor, for han ved, at hans tid er kort” (12,12). Den nedstyrtede Satan vender sig mod kvindens børn for at føre krig mod dem. Alt dette foregår i en mytologisk sfære. Måske kan man se kvinden og dragen på himlen som et stjernetegn; men hændelsesforløbet er rent mytologisk. Det angår Messias’ fødsel, Satans nedstyrtning fra him-

len til jorden og Satans forfølgelse af de kristne, som er kvindens børn. Kvinden selv er et billede på kirken.

Dyret fra havet

Dragen, der har syv hoveder og ti horn, stiller sig i slutningen af kap. 12 ved havets bred, og straks i det første vers af kap. 13 stiger dyret op af havet, ligeledes med syv hoveder og ti horn. Det er, som om dragens spejlbillede i havet bliver levende. Som dragens spejlbillede er dyret jo en tilsvarende monstrøs skikkelse. Alligevel er overgangen mellem kap. 12 og 13, mellem drage og dyr et afgørende trin. Det markerer nemlig overgangen fra den rent mytologiske verden, hvor dragen hører hjemme, til den jordiske verden. Derfor skal dyret, i modsætning til dragen, forstås allegorisk som det apokalyptiske billede på et jordisk fænomen. Tilsvarende gælder naturligvis det andet dyr, der også er et apokalyptisk billede på noget eller nogen i den jordiske verden.

Det første dyrs lighed med dragen indikerer, at det er dragens repræsentant på jorden, dragens *inkarnation*, så at sige. Det svarer til, at dragen overgiver hele sin magt til dyret. Ud over ligheden med dragen får vi også at vide, at dyret ser ud som en panter, har en bjørns fødder og en løves mund (gælder det mon et af hovederne eller alle syv?). Det er en henvisning til den apokalyptiske Daniels Bog i GT. Her ser Daniel i kap. 7 fire dyr stige op af havet. Det ene ligner en løve, det andet en bjørn, det tredje en panter og det fjerde er et uidentificerbart monster. Disse dyr repræsenterer fire forskellige imperier, der alle har undertrykt jøderne. Her i Åbenbaringen er de fire dyr smeltet sammen til ét stort monster, der samler alle de undertrykkende imperiers kendetegn i sig. Det må være det værste imperium nogensinde. Det er Satans agent på jorden; den magt, hvormed Satan vil realisere sin krig mod de troende. I Åbenbaringen's samtid kan der ikke være megen tvivl om, at den magt er Rom. Ifølge Åbenbaringen er det romerske imperium Satans jordiske inkarnation. Det kan Johannes naturligvis ikke skrive ligeud; han formulerer det i apokalyptisk kodesprog. Men de kristne læsere har sikkert ikke været i tvivl. I den forstand er Åbenbaringen politisk undergrundslitteratur.

Lige en bemærkning til forholdet mellem Daniels Bog og Åbenbaringen. Der er en udbredt brug af motiver og detaljer fra Daniels Bog i Åbenbaringen. Det skal ikke kun forstås på den måde, at Daniels Bog var et slags stenbrud, hvor Johannes kunne hente materiale til sit skrift. Han har kunnet gå ud fra, at hans læsere også var bekendt med Daniels Bog og forstod genbruget. Og han har utvivlsomt selv forstået Daniels Bog som profetisk

forudsigelse. Så forholdet er sådan, at det, som Daniel forudsiger, det samme forudsiger nu Johannes. Der er ikke blot tale om genbrug, men om bevidst gentagelse, der skal bekræfte både Daniels Bogs og Åbenbaringens troværdighed.

En detalje i beskrivelsen af dyret har tiltrukket sig stor opmærksomhed – og med rette, da teksten selv flere gange henviser hertil. Det ene af de syv hoveder var engang dødeligt såret, men er blevet helet. I kap. 17 får læserne en mere detaljeret udlægning af dyret, hvoraf det fremgår, at de syv hoveder repræsenterer syv romerske kejsere. Den sårede, men helede kejser er utvivlsomt Nero (54-68 e.Kr.). Han blev som bekendt væltet ved et statskup og begik selvmord. Men Nero var en meget populær kejser i den brede befolkning, og hurtigt opstod det rygte, at han ikke var død, men flygtet østpå til tidens anden stormagt, Parterriget. Derfra ville han komme tilbage med en overlegen hær, generobre Rom og straffe sine modstandere. Det skete jo aldrig, for han var død. Men rygtet forvandlede sig til en legende, hvorefter Nero ville genopstå fra de døde og med en dæmonisk hær ødelægge Rom. Det er sandsynligvis denne 'Nero redivivus'-myte, der spilles på med det sårede, men helede hoved.

Der er imidlertid ikke blot tale om en identifikation mellem et af dyrets hoveder og en foreløbig afdød kejser. Det sårede, men helede hoved er også en Kristus-parodi, for han døde jo netop og opstod. Det markerer, at dyret tilhører den type endetidsmonstre, man kalder Anti-krist. Hvor Satan kom fra himlen og således er en slags Anti-Gud, dér er dyret Satans inkarnation, som Kristus er Guds jordiske inkarnation. Dyret er Anti-krist; den romerske kejsermagt er anti-messias. Derfor kan man gætte på, at de blasfemiske navne, der er skrevet på hornene, er de romerske kejseres selvbetegnelser *kyrios* og *soter*, Herre og frelser, som jo rettelig kun tilkommer Kristus. Ja, Domitian (81-96 e.Kr.), der sandsynligvis var kejser, da Åbenbaringen blev skrevet, lod sig ifølge sine kritikere kalde *dominus et deus*, Herre og gud. Om det er sandt, kan vi vist ikke rigtig vide. Pointen er under alle omstændigheder, at de romerske kejsere lader sig dyrke som konkurrenter til Kristus.

Skriftet tyder den historiske situation

Og dyret har succes. Hele jorden følger dyret og tilbeder det og dragen. Men kun for en tid. På græsk står der, at det 'blev givet' både at tale bespottende mod Gud og at føre krig og besejre Guds udvalgte, dvs. de kristne. Umiddelbart kunne man tro, at det var Satan, der gav dyret den ret, ligesom Satan gav dyret hele sin magt. Men det er det ikke, for han ville ikke

begrænse dyrets ret til at bespotte og bekrige. Og det får netop kun lov i 42 måneder. Det er en tidsperiode, der også stammer fra Daniels Bog. Tre et halvt år er den sidste afsluttende trængselstid, inden Gud griber ind og tager magten. Derfor må det være Gud, der skjuler sig bag den anonyme passiv, at dyret 'blev givet'. Det får givet at husere i en kort tid, hvis afslutning allerede er fastsat. Det må være Gud, der giver lov. Det er jo paradoksalt, for hvorfor får dyret lov til det? Det melder historien faktisk ikke noget om. Til gengæld *skal* det være Gud, der giver lov, ifølge den apokalyptiske logik. For ellers kan vi ikke være sikre på, at Gud også er i stand til at sætte en stopper for Anti-krists hærgen.

Det første dyr har således en mytologisk side, hvor det er Anti-krist, men det har også en allegorisk side, hvor det repræsenterer den romerske kejsermagt. Det er vigtigt at forstå dobbeltheden. Vi er nemlig ikke færdige med at fortolke teksten blot ved at konstatere, at dyret er et billede på Rom. Det afgørende er, at Rom derved *tydes* som Satans agent i verden. Teksten er ikke blot kodet tale, den er en apokalyptisk fortolkning af den aktuelle situation. Skriftet forholder sig efter min opfattelse til en bestemt historisk situation. Det er berettigelsen af den tidshistoriske fortolkning. Men denne situation suges så at sige op i den apokalyptiske billedverden, hvor den tilskrives en særlig betydning. Den jordiske situation forstås som del af et større apokalyptisk mønster, der i sidste ende fører til verdens undergang og skabelsen af en ny verden. Det er berettigelsen af den traditionshistoriske fortolkning. Jeg mener, at det forhold forklarer Åbenbaringens konjunkturbestemte aktualitet. I nogle perioder er der ingen lighed mellem Åbenbaringens forudsatte situation og verdens faktiske tilstand, og så mister skriftet betydning. I andre er der derimod lighed, og så træder den oprindelige mekanisme i kraft igen: Den jordiske situation suges op i den apokalyptiske billedverden og får dér tildelt en særlig betydning.

Dyret fra jorden

Hvis det første dyr på den måde kan forstås som et apokalyptisk billede på det romerske imperium, hvad repræsenterer det andet dyr så? Ja, set fra Lilleasien kommer romermagten fra havet, svarende til at det første dyr stiger op af havet. Når det andet dyr stiger op fra jorden, indikerer det, at det har en mere lokal oprindelse. Dyrets væsentligste funktion er at få alle mennesker til at tilbede det første dyr. Derfor kaldes det også andre steder i Åbenbaringen for 'den falske profet'. Svarende til den guddommelige treenighed af Gud, Kristus og Helligånden er der altså en tilsvarende satanisk treenighed bestående af Dragen, dyret og den falske profet. Men ligesom det før-

ste, må også det andet dyr repræsentere en jordisk realitet. Her må man tænke sig, at det repræsenterer de kræfter i Lilleasien, der propaganderede for dyrkelsen af den romerske kejser. Denne kejserdyrkelse var på den ene side et udtryk for politisk loyalitet mod Rom; på den anden side udfyldte den et religiøst behov, idet folkene i det østlige Middelhavsområde var vant til at tilbede deres herskere som guder. For de kristne var det den afgørende faktor, der afslørede romermagten som satanisk. Kejserdyrkelsen var en konkurrent til dyrkelsen af den sande Gud, og den var den udløsende faktor i forfølgelsen af de kristne, fordi de nægtede at deltage i kejserkulten.

Jeg kan ikke komme ind på alle detaljer, men vil fremhæve det mærke, som dyrets tilhængere tager på hånden eller panden. Hvad der konkret sigtes til, ved vi ikke. Måske er det mønter med kejserens billede, der tænkes på. I hvert fald har det en økonomisk betydning. Kun de, der har dyrets mærke, kan købe og sælge, dvs. deltage i samfundets almindelige økonomiske liv. Der synes at være tale om, at de kristne, der naturligvis ikke har dyrets mærke, bliver hindret i at drive forretning. Nærmere kan vi nok ikke komme det. Til gengæld kan vi igen se, hvordan den sataniske magt optræder parallelt med den sande guddommelige magt, idet Gud i kap. 7 satte et seglmærke på panden af dem, der skal frelses. Både de troende og de modtroende er mærkede.

Kap. 13 slutter med en overordentlig berømt gåde: Vi får at vide, at mærket er et navn eller et navns tal, og at det tal er 666. Det tal har gjort et stort indtryk og er blevet fast inventar i al den populærkultur, der handler om Djævelen. Sandsynligvis er der tale om det, man kalder *gematri*. Både de græske, hebraiske og latinske bogstaver havde også en talværdi (selvstændige tal kendte man slet ikke i antikken). Omsatte man bogstaverne i et navn til tal og lagde dem sammen, havde man navnets talværdi. Vi skal altså finde det navn, hvis bogstavers talværdi tilsammen giver 666. Problemet er bare, at det kan der være mange navne, der gør. Vi står i en ørkesløs situation, fordi vi kender resultatet, men ikke udgangspunktet. Kender man derimod navnet, er det ikke svært at udregne tallet. Mangt og meget er foreslået, men den mest udbredte forståelse er, at det er 'kajsar neron' skrevet med hebraiske bogstaver. Det giver 666. Hvis man udelader endelses-n'et og skriver 'kajsar nero' får man 616, og det er sjovt nok en ganske udbredt tekstvariant i håndskrifterne i stedet for 666. Når Nero igen skal på banen, er det naturligvis, fordi han var ansvarlig for de første systematiske, statslige forfølgelser af de kristne i forbindelse med Roms brand.

En tidshistorisk fortolkning

Op til kap. 12 og 13 var der som nævnt ingen forklaring på de plager, der skal ramme jorden. I de to kapitler får vi til gengæld forklaringen: Plagerne er et led i Guds opgør med Satan og hans inkarnation. Verden er i Satans vold, derfor må hele den bestående verden ryddes af vejen, så en ny verden kan skabes i stedet. Det skildres i resten af skriftet. Således får vi en tredje plagerække, der nu er indsat i opgøret mellem Gud og Satan, så den giver mening i stedet for blot at sprede rædsel. Et stort kompleks fortæller om ødelæggelsen af Babylon, der var et velkendt apokalyptisk dækningsnavn for Rom. Og endelig afsluttes skriftet med skildringen af dommedag, hvor dyrene og til sidst også Satan havner i Ildsøen, hvor alle de ikke-troende bliver straffet. De troende får til gengæld adgang til det himmelske Jerusalem, der stiger ned til jorden. Her skal de leve i vedvarende samvær med Gud og Kristus. Det er frelsens by. Bemærk, hvordan de troende og de ikke-troende skilles ad. Frelsen er på den ene side nærværet med Gud og Kristus og på den anden side fraværet af alle de ikke-troende. Den nuværende elendighed skyldes, at de kristne er tvunget til at leve sammen med de ikke-kristne. Så adskillelsen er i sig selv et udtryk for frelse. Derfor kalder jeg dette aspekt af det åbenbarede for *krisis*. Ordet er græsk og betyder på én gang dom og adskillelse. Adskillelse er selve pointen i Åbenbaringens domsforestilling. De *katastrofiske* forløb og *krisis*-begivenhederne, det er altså de afgørende elementer i det åbenbarede. Og her spiller kap. 12 og 13 en afgørende rolle, som indførelsen af den konflikt, der fører fra katastrofe til krisis, og som giver mening til katastroferne. Disse kapitler er centrum i Åbenbaringen. Og indbyrdes forholder de sig på den måde, at kap. 12 udspiller sig i en rent mytologisk sfære, mens kap. 13 er den apokalyptiske tydning af den aktuelle jordiske situation: Dyret fra havet står for den romerske kejsermagt, mens dyret fra jorden er de lokale lilleasiatiske fortalere for dyrkelsen af kejseren som guddommelig. Dermed er modstillingen komplet: Satan fører krig mod de kristne gennem de to dyr, dvs. gennem tidens dominerende politiske og religiøse magthavere.

Det afgørende i den tidshistoriske fortolkning, jeg her har gennemført, er, at Åbenbaringen skal forstås som et apokalyptisk svar på en samfundsmæssig situation. Jeg tilslutter mig den traditionelle datering af skriftet til midten af 90'erne under kejser Domitian, og selv om det i dag er blevet et kontroversielt spørgsmål, om han faktisk forfulgte de kristne (og derfor kunne tydes som en Nero redivivus), så antager jeg, at skriftets forfatter i det mindste forventer omfattende forfølgelser fra statsmagtens side. Denne pressede samfundsmæssige situation sætter spørgsmålstegn ved den kristne

tro. Kristus er verdens herre, tror de kristne, men de oplever et ganske andet herredømme her i verden. Er troen så ikke en illusion? Svaret er nej, men det svar må nødvendigvis blive apokalyptisk, dvs. svaret må hentes i himlen. Kun fra himlen kan der komme et modsvar, der overvinder den jordiske erfaring. Sagen er, at jorden er i Satans vold. Derfor er det ikke så mærkeligt, at den jordiske magthaver agerer satanisk. Men Satans magt er begrænset. Han er allerede blevet besejret i himlen, og snart vil han også blive besejret på jorden. En sidste hektisk periode vil Satan føre krig mod de troende, men så vil Satan og hans verden og alle hans tilhængere blive udryddet, og de troende vil blive frelst. Derfor skal de holde ud og ikke give op, selv om fremtiden set fra jorden synes håbløs. For set fra himlen er den tilsyneladende håbløshed på paradoksal vis en forsikring om den kommende herlighed.

Tekstens aktualitet: Det produktive ubehag

En sådan tidshistorisk forståelse af skriftet peger så at sige direkte på aktualitetens problem. For jo mere aktuelt skriftet var, dengang det blev skrevet, jo mindre aktuelt må det være i dag, hvor situationen er en ganske anden. Ikke mindst er der i mellemtiden sket det, at samfundet, der dengang var anti-kristent, efterhånden blev kristent, således at de kristne nu udgør majoriteten af befolkningen. Vores erfaringer som kristne er helt anderledes end Åbenbaringens forudsete læsers erfaringer. Kan vores interesse for skriftet blive andet end nysgerrighed over for det fremmede?

I Center for Studiet af Bibelens Brug har vi bl.a. undersøgt Bibelens aktualitet gennem den brug, der gøres af den i samtidens kunst og kultur. Hvis det kan tages som et symptom på aktualiteten, så må Åbenbaringen trods sin tidsbestemthed være særdeles aktuel. Der er i moderne kunst en vedvarende interesse for Åbenbaringen, som overgår de fleste andre bibelske skrifter. Det gælder den 'fine kunst', og det gælder ikke mindst populærkulturen. Jeg vil tro, denne interesse hænger sammen med skriftets visionære karakter. Men i virkeligheden er dets billeder ikke særlig synsorienterede; ofte blandes billeder sammen til mærkelige komposita – sådan som vores dyr fra havet er et eksempel på. De billedlige fremstillinger af dyret kan derfor få et vist komisk præg. Men måske ligger der en særlig udfordring for kunstnerne her. En anden årsag er nok den udtalte dualisme mellem godt og ondt. Især i populærkulturen er det et særdeles brugbart tema. Endelig er der lidenskaben i skriftet, som jeg tror taler stærkt til den kunstneriske fantasi. Den kunstneriske reception viser i hvert fald, at vi ikke er

færdige med skriftet. Det tiltrækker stadig fantasien med dets gådefuldhed og voldsomhed.

For at nå frem til en mere reflekteret forståelse af tekstens aktualitet, er det dog hermeneutikken, vi må vende os imod. Hermeneutikken er netop refleksionen over, hvad det er, der er fælles for den fremmede tekst og den nutidige læser. Noget undslipper tidsbestemtheden og er stadig aktuelt for læseren. Jeg har forsøgt at pege på det, jeg kalder tekstens *produktive ubehag*, som sådan en fællesnævner. Jeg antager, at når det drejer sig om tekster – eller mere generelt: betydningsproduktion, er det ubehaget, der driver værket. Hvis alt bare passer sammen og går op, hvis livet former sig, som man håber og forventer, så er der ikke nogen tilskyndelse til at skrive. Men dér, hvor der er noget, der trykker, når noget falder uden for, når der er for meget eller for lidt, når puslespillets brikker ikke passer sammen, og når forventningerne bliver skuffede, så er der et behov for at få hold på ubehaget gennem en tekst. Det, der er for meget eller for lidt, må skrives på plads i forhold til den vedtagne orden – eller hele denne orden må skrives om. Teksten er i sig selv et symptom på et eller andet ubehag, som drev denne tekst frem. Det er det, jeg forstår ved tekstens produktive ubehag. Den hermeneutiske pointe er så, at læseren skal kunne genkende dette ubehag fra sin egen tilværelse, hvis teksten skal blive aktuel for ham. Det behøver ikke være det samme ubehag, men det skal være et genkendeligt ubehag, der kan opleves som en analogi til mit eget ubehag. Så siger teksten mig noget. Ellers lader den mig kold og ligegyldig; den siger mig ikke noget, og jeg gider måske slet ikke læse den til ende.

Ser vi på dyrene i kap. 13, så henførte jeg ubehaget til den politiske situation, hvor de kristne, der tror, at Kristus er verdens Herre, blev konfronteret med nogle jordiske magthavere – politiske og imperiale såvel som religiøse og lokale – der bestemt ikke var Kristus, men tværtimod Anti-krist.

Det kan vi vel ikke uden videre genkende. Vi kan sagtens være utilfreds med vores politikere, men Anti-krist betragter vi dem vel ikke som. Ude i verden er der nok despoter, der kan gøre sig fortjente til blive betragtet som sataniske, og i sådan en situation er det nemmere at genkende sig selv direkte i Åbenbaringens ubehag og tilsvarende at sætte sin lidt til, at Gud har magten i sidste instans. Men her i vores demokratiske Danmark føler vi os ikke truet på livet af vores politikere. Hvis det er ubehaget, skyder det langt over målet. Det kan vi ikke genkende vores eget ubehag i.

Statsmagten som religionskonkurrent

Men måske skal det produktive ubehag i teksten også søges et lidt andet sted. Måske skjuler der sig et mere grundlæggende ubehag bag ved identifikationen af den politiske magt med dyret. Måske kan vi alligevel lære noget af de mange identifikationer mellem dyret og en historisk personlighed. Pointen er nemlig ikke, at man udpeger en åbenlys tyrann som dyret. Nej, pointen er, at man via identifikationen med dyret afslører (og apokalypse betyder jo afsløring), at en person, som man ikke umiddelbart ville tiltro satanisk observans, i virkeligheden er det sataniske dyr. Sådan fungerede dyret lige præcis i polemikken mellem katolikker og protestanter på reformationstiden. Hvem ville tro, at paven i virkeligheden var Satans agent? Det er så uhyrligt, at man er nødt til at gå omvejen over Åbenbaringen for at kunne afsløre det. Og tilsvarende: Luther var måske et irriterende brokkehoved, men ligefrem Satans agent? Det kræver en afsløring.

Hvad er det så, der afslører dem? Er det deres udøvelse af politisk magt? Næ, det er snarere, at de får hele verden til at følge dem, at de bliver tilbedt som Gud – mere præcist: i stedet for Gud. Det er den religiøse konkurrence, der afslører dem. Det er deres udøvelse af magt, der røber dem, kan man sige. Men det er først, når man forstår, at den udøves i konkurrence med Gud, at de afsløres som Satans inkarnation. Dyret er ikke Anti-krist i sin magtudøvelse, men i tilbedelsen af det. Det ser man imidlertid først, når man har stødt sig på magtudøvelsen og ser bag om den.

På en måde er det altså den klassiske kamp mellem pave og kejser, præst og konge, som vi kender i utallige variationer fra kirkehistorien. Det er sammenstødet mellem politik og tro. Men hvorfor er der sådan en næsten tvangsmæssig konflikt mellem politik og tro? Ja, dér er Åbenbarings svar, at det er, fordi politikken ikke kan nøjes med at være politik. Bag politikken ligger tilbedelsen. Det viser sig for det himmelske blik.

Nu er vi stadig langt fra Åbenbarings voldsomhed i konflikten, men måske nærmer vi os et punkt, hvor vi bedre kan genkende det produktive ubehag. Der er jo ikke fred og fordragelighed mellem tro og statsmagt ej heller i Danmark. Meget kan reduceres til fnidder og misforståelser. Og som regel vil ingen indrømme, at der er en principiel konflikt. Men alligevel – så sent som i den aktuelle diskussion om vielse af homoseksuelle har der været røster fremme om, at nu må kirken bryde med staten. Ud over hvad man kan mene om selve spørgsmålet om vielse, tror jeg, at mange føler et ubehag over, at Folketinget her så markant viser, hvem der bestemmer i kirken. Det gør demokratiet; men demokratiet er jo ikke Gud. Viser

der sig her en flig af en dybere konflikt, hvor demokratiet faktisk bliver gjort til Gud? Og hvem tør være imod demokratiet?

En anden helt aktuel sag er spørgsmålet om afskaffelse af helligdage. Hvad er vigtigst: Hensynet til økonomien eller hensynet til den lange tradition. Der er nogle af os, der mener, at vi mister noget, vi ikke bør miste, hvis helligdagene bliver afskaffet. Men vi har svært ved at sætte fingeren på det præcise punkt, vi ikke bør miste. Så er de økonomiske argumenter anderledes klare. Men vi føler et ubehag, hvis egentlig motiv, vi har svært ved at definere – eller som vi måske helst ikke vil definere, hvis det i virkeligheden drejer sig om en religionskamp: Hvem skal vi tro på – Gud eller mammon? I praksis er der vist ikke tvivl om, hvad de fleste vælger. Men vi føler et ubehag.

Når et lille fredeligt samfund som det danske rummer den slags dybtliggende latente konflikter, som angår helt fundamentale samfundsinstitutioner, og som giver mange af os det her ubestemmelige ubehag, så tror jeg ikke, vi har så svært ved at genkende ubehaget bag Åbenbaringens afsløring af dyrene – trods alle forskelle i konfliktens intensitet. Det virker måske meget radikalt at hævde, at der er en skjult religionskrig mellem statsmagt og kristendom. Det er næsten ikke til at tro. Men Åbenbaringen er så sandelig et radikalt skrift, og hvis vi trods alt ikke helt kan komme uden om at genkende vores eget ubestemmelige ubehag i Åbenbaringens langt mere eksplicitte ubehag, så afslører det måske alligevel en sandhed, som vi næsten ikke kan tro.

